النفس بين النظر والعمل (التطبيق)
عنـد
محمد بن زكريا الرازى

د. سنـاء خضـر

الطبعة الأولى
٢٠٠٦ م

الناشـر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

الناشـــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
العنـــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السـكة الحديـد - مسـاكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.
تليفـــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣
الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب : النفس بين النظرية والعمل (التطبيق)

المؤلـــــف: د. سناء خضر

رقـم الإيـداع: ٣١٠٩ / ٢٠٠٦

الترقيم الدولى: 8 - 000 - 428 - 977

النفس بين النظر والعمل (التطبيق)

إهـــداء

إلى أرواح ملائكة السماء

المهندس / سامى خضر

والأخ والصديق / دكتور مهندس / محمد إمبابى

رحمهما الله

مقدمة

تعتبر النفس من الموضوعات للهامة التى شغلت الفكر الإنسانى منذ فجر التاريخ فقد جاءت تحت موضوع الروح فى كتب اللاهوت والأديان وتحت موضوع النفس عند الفلاسفة .

وقد اسهم فلاسفة اليونان بقدر كبير فى هذا الموضوع. وخاصة أفلاطون- أرسطو - أفلوطين.

أفلاطون عبر مذهبه الفلسفى، وارسطو الذى وضع كتابا " فى النفس" كما ساهم أفلوطين بقدر كبير فى موضوع النفس حين أفرد احدى تاسوعاته وهى التاسوعة الرابعة Fourth Ennead فى النفس.

ومع انتقال التراث الفلسفى اليونانى إلى المشرق بلاد الإسلام عبر الترجمات والشروح نجد اهتماما بالغا بالنفس لدى فلاسفة الإسلام أمثال الكندى والفارابى والرازى وابن مسكوية وابن سينا وغيرهم وقد حاول فلاسفة الإسلام الاستفادة من هذا التراث الفلسفى اليونانى مع الاحتفاظ بالرؤية الإسلامية

فكان اعتمادهم على المصادر اليونانية والتى نقلت فى أحيان كثيرة وهى تعانى الخلط والتشويش عبر مدرسة الإسكندرية القديمة خاصة بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وكان اعتمادهم على المصادر الإسلامية وما تنطوى عليه تلك المصادر من أفكار ومعتقدات ومعطيات عامة لهذا الدين.

وعندما ينتقل هذا الفكر كله إلى أبى بكر الرازى الفيلسوف والطبيب فانه بلا شك يكون قد نهل من معين غنى، معين الفلسفة اليونانية سواء فى ترجماتها أو شروحها من قبل الكندى والفارابى أى نهل من معين الفلسفة اليونانية ومؤثراتها على سابقيه. كما نهل من معين الدين الإسلامى والتزم بروح هذا الدين الذى تأثر به كثيرون من قبله وآخرون من بعده.

كذلك نهل الرازى من معين العلوم اليونانية خاصة أنه كان يعمل بالطب وما يهمنا هنا هو العلاج النفسى على الأحرى مع المقارنة بالفكر اليونانى والإسلامى فى ذلك.

وهكذا فإن دراستنا للنفس على وجه العموم تقتضى أولا معرفة أولا معرفة أصل هذه الدراسة بالنسبة للفيلسوف أو الباحث فى هذا المجال. فأفلاطون يدخل

دراسة النفس فى دائرة العلم الإلهى. أما أرسطو فإنه يدخلها فى دائرة العلم الطبيعى. ولكن ليس حظ دراسة النفس عند كلا منهما راجع إلى الصدفة البحتة. بل أن كل منهما يرتب نتائج على دراسته للنفس فى الدائرة التى أدخلها فيها.

فمثلا أفلاطون حين وصف النفس بأنها سقطت من العالم الأعلى وتدثرت بالجسد. أصبح ينظر إلى وجودها فى الجسد على أنه منتهى الرذيلة والتدنيس لها. ولذلك فهو يضع معراجا فلسفيا فى الجدل الصاعد لكى يأخذ بيد النفس حتى تصعد وتعود إلى عالمها الأصلى. وكأنه المرشد الروحى الذى يحاول إقناع النفس بالحجج والبراهين داخل الكهف– وهو نفسه الطبيب الروحانى الذى لا يعالج نزوات النفس فحسب بل يوجه إليها نوعا من العلاج الكلى والجذرى لكى ينتشلها من الكهف أى من عالم الحس، عالم الغربة، عالم الرذيلة، عالم الظلام والجهل إلى رحاب العالم المعقول حيث تحيا مفارقة للبدن.

وهنا نجد عند أفلاطون" الذى تأثر به الإسلاميون كثيراً وكتبوا عن غربة النفس عن العالم المحسوس" أنه يجب تصحيح الوجود الحسى للنفس فى البدن والعودة بها إلى عالمها الميتافيزيقى. ومن ثم فإن محاولة الطبيب الروحى هنا ليست هى التى يستهدفها أمثال" الرازى" من الذين يحاولون تهذيب وعلاج آفات النفس فى دائرة تواجدها فى العالم المحسوس، إذن فإن مشكلة النفس لن تكون مشكلة ميتافيزيقية يحلها المرشد الروحى أو الفيلسوف.

وهذا يقودنا إلى استعراض موقف أرسطو حينما جعل النفس جزء من العلم الطبيعى وكأنه يريد أن يوضح خرافة أفلاطون، التى كان من شأنها اعتبار النفس هابطة من العالم الأعلى. وأنها تتوق إلى العودة إليه. إذ رأى أرسطو بمنطقة الواقعى الطبيعى أن الإنسان نفس وجسد. وأن هناك اتحادا جوهريا بين النفس والبدن وان الإحساس هو أول درجات المعرفة، وأننا إذا أخطأنا فى الإحساس فإن العقل يصحح هذا الخطأ.

ولكن ليس بالضرورة أن نصف كل إحساس بالخطأ. ومن ثم فهو يعبر تمام التعبير عن الموقف الطبيعى بالنسبة للنفس التى يعتبر وجودها فى عالم الحس وجودا طبيعيا، وأن هذا هو مستقرها الذى يجب أن تمارس فيه قواها.

ومن ثم فإننا بصدد الموقف الأرسطى الذى ارتضاه الرازى وابن مسكويه، وابن حزم وغيرهم. غير أننا نضع النفس أولا تحت الدراسة النظرية فنتناول

قواها،وأفعالها بالدراسة التشريحية النفسية، أى نعرف ما الذى تستطيعه النفس وما الذى لا تستطيعه وما الذى يمكن للإحساس أن يصل إليه من عتبات دنيا وعتبات عليا. وهنا تظهر آفات نفسية جسمية، أى يشترك فيها الجسم مع النفس. كأن يعمى الإنسان فتنقطع لديه فى نفسه صور الألوان وغيرها،وكأن من يفقد حاسة السمع أو حاسة الذوق أن تنعدم لديه بالتالى الصور والإحساسات المقابلة لهذه الأعضاء الحسية المفقودة.

ولما كانت المعرفة الإنسانية إنما تقوم على أساس صور يتلقاها أعضاء الحس من الخارج ويتناولها الذهن بالتجريد والتفكير. ويتعامل بها فى حياته سواء عن طريق العلم الخالص أو السلوك العملى لهذا فإن الذى يفقد حاسة ما جسميا، يفقد ما يقابلها نفسيا كما يقول أرسطو. وربما حدث بعض التعويض بصورة أو بأخرى ولكن لن يكون على الصورة التى تحدث حينما يكون عضو الحس مكتملا وسويا. وهذا النوع من الطب الجسمانى النفسى لا علاقة له بهذه الدراسة، إذ أنه من اختصاص الأطباء المتخصصين فى هذه النواحى. فقد يعالج الطبيب الصمم فيعود إلى الإنسان سمعه. وقد يعالج عينيه فيعود إليه بصره. وقد يعالج لسانه فيعود نطقه. وقد يعالج أدوات اللمس فيه فيعود إليه إحساسه باللمس وهكذا.

أما تناول إنزلاقات النفس والاتجاه إلى الرذيلة. فإن ينقلنا إلى مجال آخر لا نواجه فيه قوى النفس بأسلوب نظرى. ولكننا نحتاج إلى عناصر أخرى جديدة فى دراستنا لهذه الانزلاقات النفسية واتجاهها مع الهوى.

وأول هذه العناصر هى ضرورية ربط سلوك النفس بالأخلاق،والتمييز بين السلوك النفسى البحت والسلوك النفسى الأخلاقى. أى أننا سندخل فى مجال علم آخر وهو مجال علم الأخلاق. لأننا إذا أردنا أن نصلح السلوك الأخلاقى البحت المرتبط بأعضائنا الحسية فإننا سنلجأ إلى الطبيب كما قلنا. أما إذا أردنا أن نشخص حالات السلوك النفسى الإنحرافى بالمعنى المرتبط بالرذيلة أو الفضيلة. فإننا نربط علم النفس وقواها النظرية بعلم الأخلاق، فلا مجال للكلام عن الفضيلة والرذيلة إلا فى علم الأخلاق. وهى علم عملى.

ولهذا فإن منهج الرازى هو منهج أرسطو بالذات الذى جعل أولا علم النفس جزء من العلم الطبيعى، وبذلك يؤسس الدراسة النظرية لعلم النفس أولا قبل الدخول فى الجانب العلاجى العملى المتعلق بالسلوك النفسى فى مجال الفعل الأخلاقى

فحسب وينتقل أرسطو في موضع أخر، وكتب أخرى إلى الأخلاق ويرى أنها دراسة عملية ويحدد أساس علم الأخلاق وهي دراسة الفضيلة. فيرى أنها" الوسط العدل" بين إفراط وتفريط كليهما رذيلة ويؤكد على أن اختيار الوسط العدل إنما يقوم على أساس الخبرة والتجربة وطبيعة الفضيلة ومدى صلتها بطرفي الإفراط والتفريط.

وهكذا نجد أن الرازي مثل أرسطو يحاول علاج السلوك النفسي الأخلاقي بأسلوب عملي أهمه الجدل والإقتناع والإيحاء بفسخ عقد الرذيلة والعودة إلى الفضيلة في كل حالة ولكن هذا الموقف الذي يتخذ منه الرازي موقف المعالج أو الطبيب الروحي يحتاج فيه إلى عنصر هام وهو أن تظهر لدى المرء(موضوع العلاج) علامات قوة الإرادة .

ذلك لأن كل أمراض النفس الأخلاقية إنما ترجع إلى ضعف إرادة المريض. وميله إلى الهوى والنزوات. وعدم خضوع إرادته للعقل الذي هو أساس إحجامه عن فعل الشر فيكون إذن غاية فعل الطبيب الروحي هي رد المريض إلى عقله مع علاج ضعف إرادته حتى يستطيع أن يتحكم بعقله وإرادته في سلوكه ويعود إلى الحالة السوية.

ولم يتطرق الرازي في دراساته إلى نسق من الأنساق التي نجدها في الطب التحليلي (تطبيقات علم النفس التحليلي) ومعالجته التي تستند إلى مواقف تفسيرية خاصة مثل موقف" فرويد" الذي يحيل اضطرابات النفس وعقدها إلى أساس جنسي فحسب.

وعلى هذا فيكون تحديد موضوعيا على النحو التالي: أننا ندرس الانحرافات الأخلاقية في السلوك على مستوى تقييم هذا السلوك بين طرفي الرذيلة والفضيلة. وعلاج المريض عن طريق رده إلى الحالة السوية باستخدام أسلوب النصح والتدريب على الفضائل لرده إلى الفضيلة التي هي حالة الإنسان العادية البعيدة عن منازع الشر والهوى.

منهج البحث

لما كان موضوع البحث هو: النفس بين النظر والعمل عند أبي بكر محمد بن زكريا الرازي لذا فإننا نرى أن المنهج التحليلي المقارن هو المنهج الملائم في هذه

الدراسة. إذ نقوم فيه بتحليل أفكار الرازى النظرية، والعملية. مع مقارنتها بالفلاسفة اليونانيين والإسلاميين وذلك لتحديد مدى أصالة الرازى ومدى تأثره بغيره.

هدف البحث

يهدف البحث إلى توضيح آراء الرازى النظرية والعملية فى النفس دراسة تحليلية مقارنة وبناء على ذلك جاءت أسئلة البحث كالآتى:

١- فى مجال النظر: هل كانت آراء الرازى النظرية فى النفس متأثرة بفلاسفة اليونان أم تنبع من مصدر إسلامى صرف أم أنها تزاوج بين الفكرين أم أنها جديدة كل الجدة؟

٢- فى مجال العمل: يهدف البحث إلى مدى تأثر الرازى بالأطباء اليونانيين والإسلاميين فما هى الإضافات التى يكون قد أضافها إلى ذلك؟

٣- إلى أى حد كان الرازى متسقا مع منهجه الذى وضعه لنفسه فى مجال معالجة النفس (السلوك الأخلاقى)؟

وقد بدأنا هذا البحث بتمهيد ذكرنا فيه نبذه عن الرازى- حياته- مكانته- مؤلفاته- ثم طرحنا بعض معانى النفس ومرادفاتها. ثم ذكرنا معانى النفس فى المعتقدات والديانات القديمة.

١- الفصل الأول (النفس في مجال النظر) وقد بدأنا بتمهيد عن الفصل ثم قسمنا الفصل إلى أربعة نقاط رئيسية هى:

أ- النفس- طبيعتها- قواها- وبدأنا فيه بذكر رأى الرازى فى النفس وأنها جوهر، وواحدة، ومتعددة اعتباريا، ثم تابعنا آراء فلاسفة اليونان، والقرآن. وفلاسفة الإسلام قبل الرازى مثل الكندى والفارابى فى مثل هذا الصدد. لكى ندرك أوجه التشابه والاختلاف بين الرازى وهؤلاء.

ب- ترتيب النفس بين الموجودات- وأشرنا فيه إلى موقع النفس بين الموجودات عند الرازى وغيره لكى نلمس جانبا الاتفاق والاختلاف.

جـ- علاقة النفس بالبدن- وعلى أى أساس تكون هذه العلاقة وإلى أى حد تكون مع ذكر آراء سابقة على الرازى ومدى تاثره بها.

د- مصير النفس (بقائها أو فنائها) فقد أكد الرازى على بقاء النفس وقد ذكرنا الآراء الموافقة والمخالفة له فى هذا الموضوع لكى نرى كم تأثره بالآخرين

وأخير ختمنا الفصل بتعقيب

٢- الفصل الثانى (السلوك الأخلاقى) وقد بدأنا بتمهيد عن الفصل ثم ذكرنا النقاط الآتية:

أ- السلوك الأخلاقى قبل الرازى وكيفية معالجة السابقين على الرازى لهذا الموضوع من فلاسفة يونانيين وإسلاميين. وموقف القرآن منه

ب- القواعد الأخلاقية عند الرازى. أى القواعد الأساسية التى اعتمد عليها الرازى فى دراسته لأخلاق النفس، وعلاج آفاتها وكانت هذه القواعد هى منهجه فى العقل ومذهبه فى اللذة والألم.

جـ-طبيعة الأخلاق وغايتها عند الرازى. وهى مرتبطة وبلا شك بمنهجه السابق

وأخيرا ختمنا الفصل بتعقيب

٣- الفصل الثالث (النفس فى مجال السلوك عند الرازى) وبدأنا الفصل بتمهيد ثم عالجنا فيه نقطة هامة وهى آفات النفس الردية وكيفية علاجها من منظور الرازى ومن خلال منهجه السابق الذكر

وأخيرا ختمنا الفصل بتعقيب .

٤- الفصل الرابع (العلاج النفسى والصحة النفسية) وقد بدأنا الفصل بتمهيد ذكرنا فيه الصحة النفسية والتوازن النفسى ثم ذكرنا النقاط الآتية

١- الطبيب- أخلاقه- علمه-وظيفته.

٢- الوقاية خير من العلاج

٣- وسائل شبه علمية لتطبيب المريض روحيا.

٤- الطب النبوى.

ثم ختمنا الفصل بتعقيب

وفى نهاية البحث نصل إلى نتائج البحث ونحاول فى هذه النتائج أن نجيب على الأسئلة المطروحة فى مقدمة هذا البحث.

تمهيد

تمهيد:

نتناول فى هذا التمهيد ثلاث نقاط هامة هى:

١- الرازى- حياته- مكانته- مؤلفاته.

٢- معانى النفس ومرادفتها.

٣- النفس فى المعتقدات والديانات القديمة.

١- الرازى: حياته- مكانته- مؤلفاته.

أ- حياته

هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى فيلسوف اشتهر بالطب والكيمياء. وظل حجة فى الطب فى أوربا حتى القرن السابع عشر الميلادى. وهو من أعظم أطباء القرون الوسطى. وطبيب الدولة العربية الإسلامية. ولد فى الرى على مقربة من طهران سنة ٢٥١ هـ(٨٦٥م) [1].

ووفقا لما قاله البيرونى[2] .فى تاريخ ميلاد الرازى فقد كان عام ٢٥٠ هـ أى (٨٦٤م) وتوفى عام ٣١٣ هـ اى (٩٢٥م) فى الخامس من شعبان.

ولا نرى أى اختلاف بين التاريخين.وقد أكد الأب جورج شحاته قنواتى نفس هذا التاريخ رغم تضارب الآراء فيه.

وقد درس الرازى الرياضيات والفلك والمنطق والأدب. ولكنه عكف على دراسة الطب والفلسفة بعد ذلك. ويقول البعض بتلمذته على يد " على بن ربن الطبرى" فى الطب. وهذا غير ممكن لأن وفاة" ابن ربن" كانت ٢٤٧هـ ومولد الرازى ٢٥١ هـ. وقال" ابن النديم" أنه تتلمذ على يد رجل يلقب "بالبلخى".

هذا وقد تولى الرازى تدبير بيمارستان الرى ثم انتقل إلى بغداد بعد سن الثلاثين فرأى الخليفة العباسى" عضد الدولة" فى بغداد، وتولى رئاسة الأطباء فيه.

---

(1) الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية- تحقيق- بول كراوس- دار الآفاق الجديدة- بيروت- ١٩٧٣ – ص. أ.

(2) kraus, p.& pines: s : Al- Razi, Enc. Of Isiam ,
Vol.; III; luzac & Co. London: 1971. P. II 34.

ولكنه لم ينعم بالاستقرار لتقلب أهواء الأمراء فيه. واضطراب الأحوال السياسية في عصره.

ويمكن اعتبار الرازى فى الطب" أبو قراطى" المذهب، " جالونيسيه" ورغم ذلك فقد نقد جالينوس فى (الشكوك على جالينوس)

أما آراؤه الفلسفية فكان لها عظيم الأثر فقد نقل" ابن نو بخت" من الشيعة مذهبه فى اللذة فى كتابه (الياقوت). وقد حاول "أبو حاتم الرازى" و"الكرمانى" و"ناصر خسرو" من الإسماعيلية الرد على بعض جوانب مذهبه الفلسفى[1].

ب- مكانته

مكانة الرازى عالية ووجوده يعرب عن ذاته من خلال كتاباته" المخطوط منها والمطبوع". وأقواله الخاصة. ورأى الآخرين فيه يؤكد علو قدره من بين فلاسفة الإسلام.

والرازى شخصية عالمية يميل إلى الوحدة ويكره انقسام البشر. فقد قضى حياته فى العلم والتحصيل دون الانضمام لحزب ما. وفى هذا يقول" أما محبتى للعلم، وحرصى عليه، واجتهادى فيه فمعلوم عند من صحبني. وشاهد ذلك منى أنى لم أزل منذ حداثتى وإلى وقتى هذا منكبا عليه"[2].

وقد بلغ صبر الرازى واجتهاده فى ميدان المعرفة. أنه ألف بخط التعاويذ[3] أكثر من عشرين ألف ورقة فى سنة واحدة أما الجامع الكبير (الحاوى) فكتبه فى خمس عشرة سنة.

ويقول الرازى فى هذا الصدد" حتى ضعف بصرى وحدث على فسخ فى عضل يدى يمنعانى فى وقتى هذا عن القراءة والكتابة، وأنا على حالى، لا أدعهما بمقدار جهدى، واستعين بمن يقرأ ويكتب لى"[4].

---

(١) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- صفحة ب، جـ راجع أيضا
Kraus, p/ Spines. S: Al- Razi, Enc. Of Islam. Vol. III OP. Cit p,p. II 34, II37.

(٢) الرازى: السيرة الفلسفية- ضمن رسائل فلسفية- تحقيق بول كراوس- مصر- ١٩٣٩- ص ١١٠ عن العبد اللطيف: أصول الفكر الفسلفى عند الرازى- مكتبة الأنجلو المصرية- ١٩٧٧- ص ٥١:٦٢.

(٣) معنى أن الرازى قد ألف بخط التعاويذ عشرين ألف ورقة أنه مهتما بعلم التنجيم والطلاسم وهذا ما سيرد شرحه بالتفصيل فيما بعد.

(٤) المصدر السابق: ص ١١٠ عن المصدر السابق : ص ٥٢.

وكان الرازى مهتما بالفلسفة ودليل ذلك أنه رأى أن الفلسفة هى الطريق الوحيد الموصل إلى الحق. وأنها هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع.

وفى نفس الوقت لم يكن الرازى صاحب" فلسفة انعزالية" بل إن فلسفته تتصل بالواقع الإنسانى بعمق واتزان. كذلك اهتم الرازى بالاقتداء بالفلاسفة الآفاضل والآخيار وهو يقول فى ذلك.

"إن السيرة التى بها سار وعليها مضى، أفاضل الفلاسفة، هى بالقول المجمل: معاملة الناس بالعدل، والاجتهاد فى نفع الكل، إلا من بدأ منهم بالجور والظلم"[1].

كذلك عرف الرازى الفلسفة تعريف بقية الفلاسفة لها. فهى التشبه بالله قدر طاقة الإنسان. فعلى الفيلسوف إذن التحلى بالأخلاق السامية"[2]. وهى عين تلك الأخلاق التى يتصف بها الإله.

وكان دليل علو قدرة فى زمان. أنه كان يراعى الدقة فى اختيار أطباء المستشفى، فلما بنى عضد الدولة البيمارستان اختار افضل الأطباء وعينهم. فكانوا مائة فاختار منهم عشرة فكان الرازى منهم، ثم اختار منهم خمسة فكان الرازى منهم، ثم أختار منهم ثلاثة فكان الرازى منهم بل وأفضلهم فجعله ساعورا لبيمارستان العضدى[3]. وهذا دليل قاطع على علو مكانة الرازى من جملة أطباء هذا العصر والذى ازدخر بكثير من الأطباء.

فيقول عنه الأستاذ سارتون[4]. "أنه أول الأطباء الكيماويين، أو أول من عنى بالطب الكيميائى فى تاريخ الطب إلى جانب ابتكاراته فى مجال جراحة العيون والولادة والنساء. وأول من صنف فى مقالات طب الأطفال" ولا تزال صورة الرازى إلى جانب صورة" ابن سينا" معلقتين فى كلية الطب بجامعة باريس بين أساطين الطب

---

(1) الرازى: الطب الروحانى- ضمن رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ٦١ عن العبد، عبدا اللطيف أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ٥٢.

(2) الرازى: السيرة الفلسفية- مصدر سابق- ص ١٠٨ عن العبد، عبدا للطيف المصدر السابق ص ٢٠.

(3) شريف، يحى: تاريخ الطب العربى- دار الكتب- القاهرة- د. ت ص ٥٢.

(4) مظهر، جلال: علوم المسلمين- أساس التقدم العلمى الحديث- المكتبة الثقافية - العدد ٢٤٧ - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- القاهرة عام ١٩٧٠- ص ص ٣١:٣٤.

هناك. كما يقول عنه" كوربان"[1]. (طبيب شهير وشخصية إيرانية فذة) ويعد الرازى من العلماء الموسوعيون Univirsal Scholars وكان من سمات العلم والتعليم فى العصور الوسطى فى العالم الإسلامى تفوق العديد من العلماء فى أكثر من حقل واحد من حقول المعرفة فوضعوا أبحاثا فى العلوم الطبيعية والإنسانية. والرازى يعد من هذا المنطلق فيلسوف موسوعى شامل.

وقد سمى الرازى عند الغرب "رازيز" "Rhazes" وقد أحرز شهرة واسعة فى الغرب ودليل ذلك أن كتاباته ظلت حجة فى القرن السابع عشر. حيث كان من الذين دعوا إلى العقل وتحكيمه. وكان على علم بجميع ميادين العلم اليونانى. وقد عرضت أيضا كتاباته فى الغرب فعرف كتابه" الحاوى" وترجم إلى اللاتينية باسم Continens وكتابه المنصورى باسم Ad Almansorem [2].

وهكذا أصبح الرازى ضمن أعلام العصور الوسطى حتى قيل عنه " جالينوس العرب" وكان من عادته أن يدون فى أوراق كل ما يقتبسه من الكتب الطبية التى يقرؤها، ثم يدمجه فى مؤلفاته[3]. كما قيل عن الرازى أنه من أطباء القمة المشهورين. فقد كان أمينا فى نقله عن الإغريق. ولكنه زاد فى معرفة التشخيص، فقد جمع الرازى فى شخصه بين شخصيتين جالينوس فى نظرياته وأفكار أبقراط فى بساطة تجاربه. كما يعتبر الرازى أستاذ الفن الإكلينيكى.

---

(1) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية- ترجمة نصير مراد، حسن قبيس- بيروت- ط ٢ - ١٩٦٦- ص ١: ١٤ عن العبد، عبد اللطيف- أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ٥٩: ٦٢.

(2) يلسنر، مارتن: عالم المعرفة- سلسة تراث الإسلام- ج ٣- العلوم Science
ترجمة د. حسين مؤنس،إحسان صدقى العمد-
مراجعة هذا الجزء د. محمد عبد الهادى أبو ريد، ص ص ٩٧،٩٨
سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب- الكويت ١٩٧٨

(3) الطويل توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- عالم المعرفة- سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب- الكويت- عم ١٩٨٥- ص ١٢٩: ١٣١ .

وهو يعد في الصف الأول من أطباء العالم[1] وكان دليل علمه بأمور الدنيا. أنه عمى في نهاية حياته" فقيل له لو قدحت فقال قد نظرت إلى الدنيا حتى مللت" وكأنه زهد في الدنيا بعد أن رأى نقائضها[2].

جـ- مؤلفاته

لقد تعددت مؤلفات الرازى. ويقول" ابن أبي أصيبعة" أن له ٢٣٢ كتابا ورسالة وأكثرها في الطب ومنها على سبيل المثال:-

١- **الحاوى:** هو أكبر مؤلفاته الطبية وهو موسوعة زادت مجلداتها كثيرا على العشرين مجلدا. وهي تجمع بين طب الإغريق وغير الإغريق وطب العرب والرازى نفسه[3]. ويسمي الرازى كتابه هذا" بالجامع" اما الحاوى فهي تسميه المتأخرين[4]. كما يعد هذا الكتاب أرقى ما وصل إليه التفكير الطبي الذى بدأ عند الإغريق لدى أبو قراط وجالينوس ثم عند العرب لدى الرازى ثم ابن سينا[5]

ونجد أن كتاب الحاوى هذا يوضح خصائص التفكير الطبي في عهد الرازى حيث كان في أحسن حالاته. ويعد هذا الكتاب نقطة تحول حيث يعتبر الخبرة في المحل الأول وفيها الحق كله، إلى جانب كونه كتابا إكينيكيا حيث يبدأ بحثه بالمريض وشكواه ويبحث فيها بحثا دقيقا ثم يعرضها على ما يعلم. فإذا وجد شرحا كافيا عنها اقتنع واطمأن إليه. وهو كتاب للأطباء والممارسين الذين يعنيهم المريض قبل كل شيئ.

ويختلف هذا الكتاب عن" القانون" لابن سينا فقد ألفه بعد الرازى بنصف قرن ومن الناحية المنطقية والعملية فالقانون أرقى. ولكنه أقل فائدة للأطباء المعالجين

---

(١) دياب، محمود: الطب والأطباء في مختلف العهود الإسلامية- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة د. ت- ص ص ١٦٧:١٧٠.

(٢) براون: الطب العربي - ترجمة أحمد شوقي حسن - سجل العرب بالقاهرة سنة ١٩٦٦ ص ١٣٠عن العبد، عبداللطيف: أصول الفكر الفلسفي عند الرازى- مصدر سابق ص ص ١٩:٢٠.

(٣) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق صفحة ج.

(٤) حسنين، محمد كامل- العقبي، محمد عبد الحليم: طب الرازى- دراسة وتحليل لكتاب الحاوى- دار الشروق د. ت- ص ص ٩:١١

(٥) المصدر السابق : ص ٣٠.

فهو كتاب فلسفة والحاوى كتاب طب بحت. والأول يمثل التعليم العلمى والثانى التعليم الإكلينيكى، وهو أول كتاب من نوعه وله حق الافتخار به[1].

ومن هنا لم يكن الرازى مسرفا حين قال أن أحدا لم يسبقه فى هذا الكتاب. فهو يخالف كل المؤلفات الطبية. بل يخالفها كتب الرازى نفسه. وقد ترجم إلى اللاتينية[2].

٢- الطب الروحانى: وقد ألفة الرازى مستدلا به على استحقاقه لقب فيلسوف. فكان بالفعل باحثا أخلاقيا وفيلسوفا. ومبادئ هذا الكتاب لا تتنافى والزهد الصوفى الحق كما نجد فيه النزعة الإنسانية. وقد عارضه كثيرين. ومن هنا بدت أهمية فى التراث الإسلامى[3].

(وفى الفصل الثالث سنوضح قيمة هذا الكتاب وما يحتويه والانتقادات الموجهة إليه).

٣- كتاب المنصورى: وهو كتاب طبى أهداه" لمنصور بن اسحق ابن أحمد بن أسد" وأشتهر بهذا الكتاب. ولكنه تعرض لنقد من المجوسى صاحب " كامل الصناعة" لإهماله أكثر الأمور الطبيعية ولكن الرازى لا يميل إلى طرح كل معلوماته فى كتاب واحد. فقد جمع فيه العلم والعمل على أساس تجريبى. وقد ترجم إلى اللاتينية أيضا[4].

٤- كتاب سر الأسرار: وهو كتاب فى الكيمياء حيث كان الرازى طبيبا ماهرا وكيماويا عظيما، وهو مولع بالتجارب والبحث وقد عنى بعلوم الكيمياء ودليل ذلك قوله" أنا لا أسمى فيلسوف إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء. لأنه قد استغنى عن التكسب عن اوساخ الناس وتنزه عما فى أيديهم. ولم يحتج إليهم"

ويشتمل سر الأسرار على معانى ثلاثة- فى معرفة العقاقير- معرفة الآلات- معرفة التدابير.

---

(١) المصدر السابق: ص ص ٥، ٦.

(٢) المصدر السابق: ص ص ١١:١٢.

(٣) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ٤٣:٤٧.

(٤) المصدر السابق: ص ص ٤٣:٤٦.

والأخيرة مثل التقطير - الاستنزال- الطبخ- الغسل- التصعيد وغيرها[1]

٥- كتاب منافع الأغذية: ويتناول هذا الكتاب كل ما يتعلـق بالمـأكول والمشـروب وحفظ الصحة التى يتمتع بها الإنسان ويشتمل الكتاب على ١٩ فصلا.

٦- الجدرى والحصبة: وهى مقالـة كـان لهـا صدى واسـع فـى الأوسـاط الطبيـة والحصبة مرض يصيب الأطفال فـى سـن الطفولـة والـرازى أول مـن مـيز بـين الحصبة والجدرى مع تشابه الأطوار الأولى للمرضين[2]

٧- طب العيون: وهى مخطوط فى مكتبة سـناد بطـهران. وناسـخ المخطوطـه هـو "محمـد بـن قطـب الطيـب" وقـد نسـخها عـن نسـخة سـابقة سـقيمة. ولهـذه المخطوطة شأن هام حيث يركز الرازى كيفية تركيب أدوية العين وتحضيرهـا- طريقة قلب الجفن- تقطير الأدوية فى العين[3]

وللرازى مؤلفات أخرى كثيرة لا يسعنا ذكرها ومنها برء السـاعة ومخطوطـة " الفاخر" وغيرها

ويتحدث الرازى الجديد فيما يختص بمقالته فى الزمـان والمكـان[4] حيـث يرى" أن العقلاء يلتمسون دليلا على إثباتهما عند العـوام الذيـن احتفظـوا بالبديهـة ولم تتغذ نفوسهم بحجاج المتكلمين"[5]

---

(١) قنواتى، جورج شحاته: عالم المعرفة- سلسلة تراث الإسلام- ج ٢- ترجمة د. حسين مؤنس- إحسان صدقى العمد.
مراجعة هذا الجزء- محمد عبد الهادى أبو ريده- مصر سابق- ص ص ١٠،١١.

(٢) العبد، عبد اللطيف : أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ٤٣:٤٥

(٣) غانم،مؤنس محمود- طب العيون عند الرازى- مجلة الفيصل - العدد (٧٥) السعودية- سنة ١٩٨٣ ص ص ١٢١:١٢٣

(٤) قال الرازى بالقدماء الخمسة(الله- النفس- الهيولى- الزمان- المكان) وهنا يصبح الرازى ضمن الفلاسفة الأفلاطونيون المعروفون بأصحاب الهيولى أى القائلون بهيولى قديمة مطلقة، وهو اسم قد انتشر فى كتب مؤرخى الفكر الفسلفى يريدون به الفرقة الفلسفية التى تختلف عن الفرقة المشائية. وأصحاب الهيولى فى العالم الإسلامى كانوا هم التلاميذ المباشرين لأفلاطون (التكريتى، ناجى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام- دار الأندلس ط٢ بيروت سنة ١٩٨٢- ص ٢٤٤

(٥) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ١٢١.

وقد قسم الرازى الزمان والمكان إلى مطلقين ومضافين. فالمطلقين هما القديمان فى مذهب الرازى، أما المضافين فهما المحدثان والمتناهيان. والقدم معناه قبل الزمان المعروف. والزمان عنده مطلق ومحصور. والمطلق هو الدهر والأبد السرور. وهو قديم ومتحرك. أما المحصور فهو ما قدر بحركات الأفلاك. وجرى الشمس والقمر[1]. أما الجديد فى مجال الحركة- فيرى الرازى أنه توجد" الحركة الفلتية" بالإضافة إلى الحركة الطبيعية والقسرية. كما قال الفلاسفة ويصف" الحركة الفلتية" أنه لو تناول أحد طعاما رياحيا فتحركت الرياح فى جوفه. واشتدت وهو يمسكها. ولكن تغلبه الرياح فتفلت منه. فليست هذه الحركة طبيعية ولا قسرية بل هى فلتية[2].

٢- معانى النفس ومرادفتها

لقد تعددت معانى النفس واختلف الكثيرون فيها. كما كثرت مرادفتها فقصد البعض بالنفس الروح، أو القلب أو الذات، أو الزيتون. كما أن للنفس أنواع كثيرة .

١- النفس Soul

هى الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة،والحس، والحركة الإرادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية، فهو جوهر مشرق للبدن فعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن دون باطنه.

إذن النوم والموت من جنس واحد لأن الموت هو الانقطاع الكلى والنوم هو الانقطاع الناقص فثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب: إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهرة وباطنه فهو اليقظة، وإن انقطع ضوؤها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم . أو بالكلية فهو الموت[3].

وقد عرف أرسطو النفس فى كتاب النفس بأنها" كما أول لجسم طبيعى آلى " ويقصد" بكمال أول" أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول وبقوله "آلى"

---

(١) المصدر السابق: ص ١١١:١١٨.

(٢) الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية-مصدر سابق- ص ص ٣١١،٣١٢

(٣) الجرجانى : التعريفات - مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده - مصر - سنة ١٩٣٨ - ص٢١٧.

أنه مؤلف من أعضاء وقد استعمل لفظ آلى أى ذى آلات بمعنى أعضاء والاصطلاح الحديث عضوى. كما يضيف ابن سينا إلى تعريف أرسطو" ذى حياة بالقوة"

أما فيما يختص بروحانية النفس أو ماديتها. فقد تصورها بعض الفلاسفة مادية(ديموقريطس- أبيقور- الرواقيون- بعض أوائل المسيحيين). وتصورها البعض الآخر روحانية. ولكن على نحو متحد بالجسم وعلى قوة فى النبات والحيوان مفارقة فى الإنسان(أفلاطون وأرسطو) ومن الفلاسفة من لا يعترف إلا بالنفس الإنسانية فقط مثل (ديكارت وبعض المحدثين) [1] .

٢- الروح Spirit

قال الطبيعيون من الفلاسفة أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية فى الورد والدهنية فى السمسم[2] .

والروح الإنسانى espirit humais: هى اللطيفه العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيوانى نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه وتلك الروح قد تكون مجردة وقد تكون منطبعة فى البدن.

أما الروح الحيواني: هو جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى وينتشر بواسطة سائر العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن[3] .

أما الروح المجردespirit pur: هو الملك عند المعتزلة وبعض الأشاعرة وفى الفلسفة المعاصرة نجد أن الروح توضع فى مقابل الموضوع أو المادة أو الطبيعة[4] .

٣- القلب Heart

فى مقابل قوة الذهن والبرهان المنطقى" القلب هو وسيلتنا إلى معرفة المبادى الأولى"[5] .

---

(1) وهبة، مراد: المعجم الفلسفى- دار الثقافة الجديدة- ط٣ - القاهرة ص ص ٢٧٤، ٢٧٥.

(2) المصدر السابق: ص ٢١١.

(3) الجرجانى: التعريفات- مصدر سابق ص ص ٩٩:١٠٠.

(4) وهبة، مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق ص ص ٢١١:٢١٢ .

(5) المصدر السابق: ص ٣٣٤.

والقلب أيضا لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسماني الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر تعلق. وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ويسميها الحكيم (النفس الناطقة) والروح الباطنة والنفس الحيوانية مركبة وهي المدرك والعالم من الإنسان والمخاطب والمطالب والمعاقب[1].

٤- الذات Subject

سيكولوجيا، ما به الشعور والتفكير، فتقف الذات على الواقع، وتتقبل الرغبات والمطالب، وتوحد الصور الذهنية[2].

كذلك الذات: هي النفس،اسم ناقص، تمامها ذوات، ألا ترى التثنية تقول ذواتان مثل نواه ونواتان،كذا في بحر الجواهر ، ولهذا ذكرناه مع لفظ الذاتي وذات الجنب وغيرها في فصل الواو من هذا الباب[3].

٥- الزيتون

هو النفس المستعدة للأشغال بنور القدس بقوة الفكر[4].

أنواع النفس

١- النفس الأمارة: هي التي تميل إلى الطبيعة البدنية وتأمر باللذات، والشهوات الحسية،وتجذب القلب إلى الجهة السفلية. فهي مأوى الشرور ومنبع الأخلاق الذميمة.

٢- النفس اللوامة: هي التي تنورت بنور القلب قدر ما تنبهت به عن سنة الغفلة كلما صدرت عنها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية أخذت تلوم نفسها وتتوب عنها.

---

(1) الجرجاني: التعريفات- مصدر سابق- ص ١٥٦.

(2) وهبة،مراد: المعجم الفلسفي- مصدر سابق ص ٢٠١.

(3) التهانوي، الفاروقي: كشاف اصطلاحا الفنون جـ٢ حققه لطفي عبد البديع- ترجم النصوص عبد النعيم محمد حسنين- راجعه أمين الخوالي- الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- دار الكاتب العربي سنة ١٩٦٩- ص ٣١٧.

(4) الجرجاني: التعريفات- مصدر سابق- ص ١٠١.

٣- النفس المطمئنة: هى التى تنورت بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلقت بالأخلاق الحميدة.

٤- النفس النباتى: هو كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويزيد ويتغذى، والمراد بالكمال ما يكمل به النوع فى ذاته ويسمى كمالا أولا كهيئة السيف للحديدة، أو فى صفاته ويسمى كمالا ثانيا، كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للإنسان.

٥- النفس الحيوانى: هو كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

٦- النفس الإنسانى: هو كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الأمور الكلية، ويفعل الأفعال الفكرية.

٧- النفس الناطقة: وهى الجوهر المجرد عن المادة فى ذواتها، مقارنة لها فى أفعالها، وكذا النفوس الفلكية، فإذا سكنت النفس تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت "مطمئنة". وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت غير موافقة للنفس الشهوانية ومتعرضة لها سميت" لوامة" لأنها تلوم صاحبها عن تقصيرها فى عبادة مولاها. وإن تركت الاعتراض وأذعنت أو أطاعت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان سميت "أمارة"

٨- النفس القدسية: هى التى لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنوع، أو قريبا من ذلك على وجه يقينى وهذا نهاية الحدس.

٩- النفس الرحمانى: عبارة عن الوجود العام المنبسط على الأعيان، وعن الهيولى الحاملة كصور الموجودات، والأول مرتب على الثانى سمى به تشبيها لنفس الإنسان بصور الحروف مع كونه هواء ساذجا فى نفسه. وعبر عنه بالطبيعة عند الحكماء وسميت

الأعيان كلمات تشبيها بالكلمات اللفظية الواقعة على النفس الإنسانى بحسب المخارج

وأيضا كما تدل الكلمات على المعانى العقلية كذلك تدل أعيان الموجودات على موجودها وأسمائه وصفاته وجميع كمالاته الثابتة له بحسب ذاته ومراتبه وأيضا كل منها موجود بكلمة(كن) فإطلاق الكلمة عليها إطلاق أسم السبب على المسبب[1]

ومن المعروف بل من البديهى أن النفس توضع فى مقابل الجسم[2].

٣- النفس فى المعتقدات والديانات القديمة

سنعرض في هذا الصدد النفس عند قدماء المصريين- الساميين القدماء- العبريين- البوذية- الهنود.

١- النفس عند قدماء المصريين: Ancient Egyptians

تحدث قدماء المصريين فى شأن الجسد والروح. فالإنسان لديهم يتكون من ثلاثة عناصر:

أ- الجسد أو الهيكل المادى القابل للفناء.

ب-عنصر روحى اسمه(الكا) Kh وهو الجزء الأثيرى من الجسم بعد الموت يلازم الجثة فى القبر ويرمز إليه بالتماثيل التى كانت توضع مع الميت فى قبره بعد الموت.

---

(١) المصدر السابق : ص ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

(٢) الجسم هو الجسد وهو البدن أيضا ويتضح هذا من التعريفات الآتية:

أ-الجسم: جوهر قابل للأبعاد الثلاثة. وقيل الجسم هو المركب المؤلف من الجوهر .

ب- الجسد: كل روح تمثل بتصرف الخيال المنفصل وظهر فى جسم نارى كالجنة أو نورى كالأرواح الملكية والإنسانية. (الجرجانى – التعريفات- ص ٦٧)

جـ- البدن: بفتح الباء والدال المهملة : الجسد سوى الرأس،كما فى القاموس، وقال الجوهرى: البدن الجسد، وعليه اصطلاح السالكين. وفى مجمع السلوك البدن فى اصطلاح السالكين هو الجسم الكثيف (التهانوى، الفاروقى: كشاف اصطلاحات الفنون- جـ١- حققه لطفى عبد البديع- ترجمة النصوص الفارسية عن التيم محمد حسنين- راجعة أمين الخولى- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر- ١٩٦٣- ص ٢١٦) أما الجسم الحى والموجود بالفعل فهو موزع فى ثلاث ممالك مملكة النبات والحيوان والإنسان والذى وإن كان حيوانا إلا أنه حيوان عاقل- (وهبة، مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق- ص ص ١٤٧، ١٤٨) .

جـ- عنصر روحى ثانى أسمه الباه Baبمقابلة الروح. وليس قابلا للفناء.
وهو يترك الجسد بعد الوفاة وهو متجها إلى الآلهة[1].

ولتوضيح ذلك نجد أن قدماء المصريين اعتقدوا أن النفس ذات كيان مجرد a concrte entityغير مرئى invisible أثناء الحياة،ويجد مثواه فى الجسد الإنسانى human body وقد دعوة كما عرفنا با "الباه" ba وهى كلمة لا تعنى حياة life فقد أشير إلى الحياة بكلمة أخرى هى ankh فقد كان الفعل ba يشير إلى التقطيع إلى قطع to cut in pieces وإذا كانت هنا أية رابطة بينهما وبين الكلمة الخاصة بنفس soulفالصلة ليست واضحة.
وهناك فعل مشتق من با to become of ba فال با ba وفقا للاعتقاد المصرى العادى" ثاوبه" اى ساكنة فى البدن خلال الحياة وتغادرها عند الموت death.

وفى بعض الاعتقادات ترى أن الإنسان بعد الموت يصبح با ba ولم يطور المصريون آراءهم،ولم يكونوا نظريات عن النفس وتركيبها كتلك التى نجدها عند أفلاطون Plato وأرسطو Aristotale ولكن رغم ذلك اهتم المصريون القدماء بمستقبل النفس وقد وجدت الآراء الخاصة بذلك" فى كتاب الموتى" "book of the Dead" وبناء على اعتقاداتهم وأساطيرهم وجدوا النفس هى مركز القوة والشجاعة،والقدرة فى البشر والآلهة men and gods كما صوروا النفس فى شكل طائر ووجه إنسان[2].

٢- النفس عند الساميين القدماء Ancient Semitic

ويرى الساميون أن الإنسان يتكون من قسمين أو جزئين Tow parts الإطار الخارجى auter frame وهو الأنسجة والعظام والجزء الداخلى الذى لا يدرك باللمس an inner impalpable part وربطوا بين الداخلى والحياة breath أو كان هذا هو جذرها من الناحية اللغوية[3].

---

(1) قنواتى،جورج شحاته: تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط- مصدر سابق- ص ٦٧.
(2) BAR To N, G.A; Soul (Semitic and Egyption Join
- Enc. Of Religion and Ethics, Vol , XI T&T Clark/ N.Y. P. 752 .
(3) I bid : P. 149

٣- النفس عند العبريين Hebrew

فالكلمة المساوية للنفس Soul هي كلمة nephesh"نفش" وقد مرت بمراحل اتخذت فيها معان متباينة.

أ- فقد أشارت إلى مبدأ الحياة The Principle of life أو الشئ thingالمكون للوجود الحي living being أنها بؤرة.

ب- نفس Nephesh وقد استخدمت بمعنى أنها بؤرة الشهية الفيزيقية Physical appetite بمعنى أنها الشهية للحوم meatأو العنب أو الطعام بصفة عامة.

جـ- وقد اعتبرت النفس أنها بؤرة جميع أنواع الانفعالات Emotions الفرح- الحزن - الكرة- الشجاعة- وغيرها.

د- اعتبرت هي بؤرة (أساس) الفعل الأخلاقي moralaction والإرادة The Will.

هـ- استخدمت النفس كذلك لكي تعبر عن الشخص أو الفرد Person or individual.

و- وقد أرتبط بمصطلح النفس، مصطلح الروح Spirit "Ruah" وقلب heart "Iebh" وقد استخدمت كلمة (روح) للإشارة إلى روح الله واستخدمت في الإنسان كمرادف لكلمة "نفس" ولذلك فقد اعتبرت أساس الأخلاق والدين والسجايا qualities والإرادة وقد استخدم القلب "Heart" Lebh" للإشارة إلى أساس العقل mind أو التعقل (الذكاء) ومن خلال هذه المراحل ندرك أن العبريين كانوا أفضل من استخدم النفس. وقد وصفوا القلب بالحكمة وأحيانا بالذكاء.

كما استخدم للإشارة إلى مركز الانفعالات. والهدف الأخلاقي ومركز الفرح والأسى والشجاعة والفضائل وغيرها[1].

٤- النفس عند البوذية Buddhist

فالنفس عند البوذيين يشار إليها بالكلمات Puggala/ Sattan والنفس attan / Jiva

[1] Ibid: P.P 744, 750

فى المعنى الأول Jiva تعنى الشئ الحى Living thing وقد جاء هذا المعنى إلى "البوذية" من المدارس الدينية المناقضة لها. ويبدو أنها أخذت بشكل كامل من المعنى العبرى Hebrew Sense للنفس الذى يقول بأن النفس Va لا يطبق دائما على الإنسان. ففى الكتب البوذية المتعلقة بالعقيدة يستخدم اللفظان Puggala, Sattan بمعنى حى Living – عاقل intelligent –وجود being شخص a person ويستخدمان عادة للإشارة إلى الوجود المستمر أما attan فإنها تعنى الأشياء الحية أيضا وتستخدم أيضا بمعنى نفس Self[1] .

٥- النفس عند الهنود Hindu

نستطيع تتبع الجنس الآرى A ryan race الذى غز الهند منذ أقدم العصور. وهذا الجنس الآرى قد صار نواة الشعب الهندى Hindu people وكان الشعب الهندى قد ميز النفس Soul عن البدن body كما اعتقدوا أن الموت يقع على البدن.

وفى مرحلة متأخرة ظهرت فلسفة هندية تعرف ب" فياسيكا" Via Sesika وهى تعترف بوجود أنفس عدة many Souls وواقعية العالم. وفى هذه الفلسفة نجد أن مفهوم النفس أصبح أكثر ثراءا وامتلاء richer and fuller من الآراء المبكرة حيث أعتبر الشعور والإرادة والتفكير من وظائف هذه النفس[2] .

مما سبق يتضح لنا ليس فقط أن مرادفات النفس كثيرة ومنها الروح– الذات– القلب– الزيتون،ولكننا نرى أن أكثر هذه المترادفات تداولا فى نطاق الفلسفة هو النفس والروح. ولا يعنى هذا أن بقية المترادفات غير مستعملة ولكنها ليست على نفس النطاق.

أما بالنسبة للنفس فى المعتقدات والديانات القديمة فنلمس ظاهرة واضحة كل الوضوح، وهى ظاهر انفصال النفس عن البدن حيث أن كلاهما من عنصرين

---

(1) DAVIDS, C. A, F. Rhys: Saul (Boddhist), Enc of Religion and Ethics, Vol. XI Ibid . p. p 731. 733

(2) Davids, C. A, F. Rhys: Soul (Hindu) Ibid p. 742

مختلفين الأول يتسم بالروحانية والثانية بالمادية. كما أن الأول باق غير قابل للفناء والثانى زائل وقابل للفناء ومن هنا جاء الاختلاف.

وقد كان قول قدماء المصريين فى كون النفس ذات كيان مجرد، هو القول الذى كان له صدرى واسع فى الأوساط الفلسفية التى أتت بعد ذلك، هذا إلى جانب قولهم أن النفس هى المركز وأن هناك نفس للإنسان ونفس أخرى للآلهة.

كذلك اعتبر الساميون والعبريون أن النفس هى مصدر الحياة فى الكائن الحى وقد تعددت معانى النفس وتطورت لدى العبريين. والجديد لديهم هو الربط الفلسفى بين معانى النفس والروح والقلب والعقل حتى وصفوا القلب بالحكمة والتعقل.

كذلك عبرت البوذية عن النفس فى القول بأنها هى الشئ الحى والوجود المستمر ولا يمكن أن تكون غير ذلك.

وهكذا فإن معرفة آراء القدماء فى ماهية النفس واختلافهم فيها (رغم اتفاقهم فى الأصول العامة) يميط اللثام عن دراستنا للنفس نظريا وعمليا وهذا ما ستجده فى الفصول القادمة.

الفصل الأول

النفس فى مجال النظر

١- النفس- طبيعتها- قواها
٢- ترتيب النفس بين الموجودات
٣- علاقة النفس بالبدن
٤- مصير النفس
- تعقيب

يعد موضوع النفس الإنسانية[*] من الموضوعات التى شغلت الباحثين والمفكرين على مر العصور، إذ يندر وجود أحد من الفلاسفة، إلا وقد أدلى برأيه فى تلك المشكلة، وإذا كانت مشكلة العالم وحدوثه قد احتلت مركزا ممتازا فى تاريخ الفكر الفلسفى بعامة، والفلسفة الإسلامية بخاصة.. فإن موضوع النفس قد تبوأ أيضا مكانا لا يقل أهمية عن مكانة مشكلة العالم وقدمه أو حدوثه.

ولعله مما يزيد من أهمية البحث فى مشكلة النفس الإنسانية ارتباطها بمسألة المعاد والحساب وتصور الفلاسفة وعلماء الكلام وأيضا الفقهاء عن الجنة والنار واللذات والآلام فى اليوم والأخر، وهى إذا كانت تعد من هذه الناحية مشكلة دينية إلى حد ما، إلا أنها من جانب آخر تعد مشكلة طبيعية وميتافيزيقية فى نفس الوقت فيما يتعلق بتصورات الفلاسفة عن فنائها وخلودها أو عن ماديتها أو عدم ماديتها، وغنى عن الذكر أنها فى كل ذلك تثير الكثير من المشكلات الأخلاقية.

ولا شك أن هذا الموضوع- أى النفس والبحث فى وجودها وخلودها- قد شغل كبار فلاسفة اليونان قديما، ومن أبرز من اهتم به آنذاك" سقراط" ومن سار على نهجه من تلامذته، ومن أبرزهم تلميذه المخلص أفلاطون[1].

وأما فى العالم الإسلامى، فقد كان لما جاء فى القرآن الكريم بشأن موضوع النفس وطبيعتها وخلودها، أثره الكبير فى اهتمام فلاسفة الإسلام بالبحث فى الأفكار النفسية التى تتعلق بالدين الإسلامى، ولا شك أن الرازى هو أحد المفكرين الإسلاميين الذين تأثروا بهذا الدين، كما أنه واحد من الذين حذقوا فهم التراث وإدراك مقاصده، ولا سيما فيما يختص بدراسة النفس وأفعالها الحيوية.

---

[*] لقد عمدنا إلى ذكر النفس فى مجال النظر عند الرازى، وكذلك عند فلاسفة اليونان، وفلاسفة الإسلام، بغية بيان المنبع الحقيقى الذى استقى منه الرازى أفكاره فيما يختص بالنفس النظرية، ومدى انعكاس هذه الأفكار عليه، وكل ذلك بغية الإجابة على التساؤل القائل" هل كانت أفكار الرازى فى النفس صدى للفكر اليونانى أو الإسلامى أو كلاهما؟ وذلك اتساقا معمنهجنا الذى اخترناه فى البحث وهو المنهج التحليلى المقارن.

[1] شرف، محمد جلال: الله والعالم والإنسان فى الفكر الاسلامى- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية ١٩٨٤ م ص ص ٢٢١:٢٢٥

وعلى ضوء ما سبق سوف نتناول هنا بالبحث القضايا الهامة المتعلقة بالنفس من الناحية النظرية عند الرازى مع التركيز على توضيح أوجه الاتفاق والاختلاف بين فكر الرازى والفكر اليونانى وكذلك المفكرين المسلمين.

(١) النفس - طبيعتها - قواها

يرى الرازى أن النفس جوهر غير متحلل ولا سيال كالجسد[١] .كما يرى أم مبدأ النفس واحد فقط،ولها ثلاث قوى هى شهوانية- غضبية- عاقلة[٢] . والرازى هنا ينهل من مصدر أفلاطونى مباشر.

فالإنسان عند أفلاطون[٣] . Plato كائن ذو طبيعة ثنائية فبما له من نفس ينتمى إلى العالم العقلى الإلهى. وبما له من جسد ينتمى إلى العالم الحسى الفانى. أما جوهره[٤] .أى الإنسان- فهو"النفس".

وطبيعة النفس عند أفلاطون من طبيعة الآلهة الخالدة، فقد صنع الله نفس الإنسان من جوهر نفوس الكواكب الخالدة، ورغم أن النفس الإنسانية تبدو حادثة فى محاورة" تيماوس". إلا أن أفلاطون قد أكد فى المحاورات الأخرى مثل" فيدون" على أن النفس منذ الأزل كانت تعيش مع الآلهة فى العالم العقلى الذى يفوق السماء، وبهذا فالنفس عنده أزلية وخالدة.

---

(١) لقد كان مذهب الطبيعيين الأوائل مذهبا دى، وهو مختلف عن مذهب الرازى،وهذا ما سنراه بالتفصيل فيما بعد.. ولكننا ينبغى أن نشير إلى قول "انكسيمانس" بأن النفس روح هى الهوا ومصدر الحياة فى الإنسان هى الهواء لأنه بمجرد انتهاء النفس تنتهى الحياة فى الإنسان.

راجع- بدوى، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليونانى مكتبة النهضة المصرية- القاهرة سنة١٩٦٩ ص ١٠٢

ويؤكد انكسيمانس هذا المفهوم للنفس بقوله" لأن النفس فينا هى مبدأ كياننا ووحدتنا كذلك الهواء يحوى العالم كله".

وهنا يبدو أنه وحد بين الهواء والنفس Pneume ورأى أن كل العناصر الأخرى وما يتفرع عنها من كيفات محسوسة يمكن تفسيرها بالاستناد إلى هذا المبدأ. فالتكاثف يحدث البرودة والتخلخل يولد الحرارة.

راجع- مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- دار النهضة العربية- القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ٥١.

(٢) الرازى: الطب الروحانى- رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ٥١ عن العبد، عبد اللطيف:اصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ١٩٢،١٩٣.

(٣) مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان - مصدر سابق- ص ٢٠٦.

(٤) وتجدر هنا الإشارة إلى أن سقراط هو أول فيلسوف أكد على سيادة النفس على البدن واعتبارها الجوهر العاقل الذى يتميز به الإنسان عن غيره من سائر الأنواع الأخرى المصدر السابق- ص ١٥٤،١٥٥.

وهنا نلمس تأثر الرازى بفكرة قدم النفس عند أفلاطـون. فقـد اقتضـت فكـرة أفلاطون فى علية النفس وفاعليتها فى عالم المحسوسات، إلى إمكانية القول باشـتراك المثل والنماذج مع النفوس فى التأثير على عالم الطبيعة. بل إن النفـس بمثابـة العلـة الفاعلة والمباشرة فى تحريك الطبيعة.

ويرى أفلاطون أن النفس الإلهية هى العلة المباشرة فى وجـود العـالم، وكمـا قلنا فإن للنفس وجود سابق على هذه الحياة، ولابد أنها قـد عرفـت كـل شـيئ منـذ القدم ويمكنها التذكر.

أما النفس الكونية فوظيفتها ليس مجرد تحريك الكون. وإنما يرجـع الفضـل إليها فى تنظيم هذه الحركة.

وينبغى هنا تصور هذه النفس على أنـها عاقلـة، بـل هـى أقـرب إلى العقـل الإلهى، أما مهمة الإلـه الصـانع، فـهى تكويـن العـالم، ونفـوس الكواكـب، ونفـوس البشر، والكائنات الحية الأخرى[1] . وهذا القول هو عين قول الرازى الذى يرى فيـه أن النفس الحقيقية فى الإنسان هى العاقلة.

ويرى أفلاطون أن للنفس الإنسانية قوى ثلاثة هى:

١- القوة الشهوانية: وهـى مجموعـة الشـهوات الجسـدية والحسـية، ومهمتـها رئاسة الوظائف الغذائية والحسية، وفضيلتها العفة.

٢- القـوة الغضبيـة: وهى مجموعـة الغرائـز النبيلـة والكريمـة، ومهمتـها حفـظ كرامة الإنسان، وفضيلتها الشجاعة.

٣- القـوة العاقلـة: وهى قوة النظر والتأمل، ومهمتها إدراك الحقيقة والسـيطرة على القوتـين الغضبيـة والشـهوانية، وفضيلتـها الحكمـة.

هذا وقد ربط أفلاطون النفوس الثلاثـة بطبقـات المجتمـع وهى طبقة الحكام الجنود وطبقة العمال[2] .

---

(١) المصدر السابق: ص ص ١٧٨:١٩٩

(٢) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية – ط ١، ط٢– دار الكتاب اللبنانى– بيروت– سنة ١٩٧٠، ١٩٧٣ ص ص ٤٦:٤٤

وهكذا نرى أن أفلاطون هو أول من تحدث عن قوى ثلاث للنفس الإنسانية. ولذا كان هو المنبع الأصيل لفكرة قوى النفس عند الرازى بلا مراء. كما تأثر الرازى بأستاذه أفلاطون فى القول بوحدة النفس رغم تعدد قواها. فهى واحدة بالجوهر متعددة اعتباريا.

والسؤال الآن هل كان الرازى أرسطو طاليسيا قدر كونه افلاطونيا؟
وللإجابة على هذا التساؤل. نرى أن الرازى اقترب من ارسطو فى نقاط وانحراف عنه فى أخرى.

فمن ناحية يرى أرسطو [1]. Aristotles أن النفس لفظ يدل لاعلى جوهر الشيئ الذى يقال له نفس بل على كونه محركا ومدركا[2]. وهنا يرى أرسطو أن المحرك فى الأحياء هو النفس Psyshe. ولكن تكون النفس علة للحركة لابد أن تكون محركا لا يتحرك[3].

اى أن النفس غير متحركة بذاتها. فهى غير قادرة على تحريك نفسها. إذ ليست لديها حركة ذاتية. بل هى محرك غير متحرك. حيث تحرك الجسم المتصل بها[4].

وفى نفس الوقت لا يرى أرسطو أن النفس[5]. ائتلافا، وهو يرد بهذا على قول أنباذ وقليس صاحب المذهب القائل بأن النفس ائتلاف، والائتلاف عنده مزاج وتركيب من الأضداد، الجسم أيضا مركب من الأضداد[6].

---

[1] تناول أرسطو دراسته للنفس فى كتاب (النفس فى الطبيعيات الصغرى) وينقسم إلى ثلاث مقالات
١-فى مذاهب القدماء الرئيسية فى النفس
٢- فى تعريف النفس حسب قول ارسطو(كمال أول لجسم طبيعى آلى)وعن القوى الحاسة
٣- فى النفس وقواها (راجع- ابو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢- أرسطو والمدارس المتاخرة- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- سنة ١٩٨٣- ص ١١٧.

[2] المصدر السابق- ص ص ١١٧:١٢٢!

[3] مطر- أميرة حلمى: مصدر سابق- ص ٣١٦.

[4] بدوى عبد الرحمن: أرسطو عند العرب- التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو طاليس من كلام الشيخ أبى على بن سينا- جـ١ مكتبة النهضة المصرية- سنة ١٩٤٧ ص ٧٥.

[5] سيرد فيما بعد تفصيل لهذه النقطة.

[6] أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢- أرسطو والمدارس المتاخرة- مصدر سابق- ص ١٢٣.

كذلك لا يرى أرسطو أن النفس عددا ردا على زينوقراط وأتباعه القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه[1].

وفي القول السابق نجد تأكيد أرسطو على روحانية النفس لا ماديتها، ويبدو هنا أفلاطونيا وفي نفس الوقت نجده متسقا مع فكره جوهرية النفس وروحانيتها لدى الرازي.

ومن ناحية أخرى فالنفس لدى أرسطو[2]. "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة" فالكائن الحي لا يوجد إلا بشرط توفر جسم هو بمثابة المادة، ونفس هي بمثابة الصورة، فالإنسان إذن مؤلف من مادة هي بدنه وصورة هي نفسه. وهنا يبرز أيضا اتفاق الرازي مع أرسطو،كما اتفق من قبل مع أفلاطون فيما يختص بثنائية الطبيعة الإنسانية ولكننا نجد أن أرسطو يجعل العلم الذي يبحث في النفس جزءا من العلم الطبيعي، لأن هذا العلم يبحث في الوجود المتحرك،والنفس من هذا المنطلق يكون لها تعريفين لدى أرسطو.

١- النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي.

٢- النفس هي ما به نحيا ونحس، وننتقل في المكان ونعقل.

والتعريف الثاني أوضح من الأول لأنه يعرف النفس بأفعالها الصادرة عنها[3]. ومن الملاحظ هنا اختلاف الرازي عن أرسطو، فبينما يجعل أرسطو البحث في أمر النفس جزءا من العلم الطبيعي، فإن الرازي ينهج منهج أستاذه أفلاطون ويرى أن البحث في أمر النفس يدخل ضمن مجال العلم الإلهي، وذلك على اعتبار أن النفس ذات طبيعة جوهرية إلهية.

وهكذا فقد كانت واقعية أرسطو ومثالية الرازي سببا في هذا الاختلاف.

أما من ناحية طبيعة النفس، فيرى أرسطو أن لها في جوهرها قوة واحدة لا قوى مختلفة فهي بسيطة الذات ذات قوة شريفة، وهي القوة العقلية[4].

---

(١) المصدر السابق: ص ص ١٢١٧:١٢٩.

(٢) مطر، أميرة حلمي: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ٣١٨:٣١٩.

(٣) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية-مصدر سابق- ص ص ٧٩،٧٨.

(٤) بدوي، عبد الرحمن: أرسطو عند العرب- كتاب أثولوجيا من الإنصاف- مصدر سابق- ص ٥٤.

وأرسطو هنا يعارض فكرة انقسام النفس إلى ثلاثة أجزاء فإذا انقسمت فماذا يكون علة وحدتها إذن[١]. ولكنه رغم إقراره بوحدة النفس إلا أنه لم يذكر هل هي واحدة بالنوع أو بالجنس، حتى يكون لها من حيث هي نفس حد ومن حيث هي نفسانية أو إنسانية حد أخص[٢].

ولكن ما يهمنا هنا هو اتساق آراء ارسطو مع الرازى فى وحدة النفس رغم تعدد قواها وكلاهما تأثر بأفلاطون.

ويرى الرازى أن النفس النباتية وظيفتها هى تغذية الجسم الذى هو للناطقة كالآلة[٣]. وهنا نجد صدى لأفكار أرسطو[*] حيث يرى أرسطو أن قوى النفس هى:-

١- القوة الغاذية: وهى أول قوى النفس، ووظيفتها التغذى والنمو والتوالد.

٢- القوة الحاسة: فالإدراك عنده تحول الضد إلى شبيهه فالعضو الحساس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس، فاليد تسخن بالحرارة،وكل حالة من الحواس لا تنفعل إلا بصورة محسوسها.

ويتحدث أرسطو عن الحواس الباطنة وهى الحس المشترك- المخيلة- الذاكرة.

٣- القوة العاقلة: وهو يخص الإنسان بهذه القوة ووظائفها، فهى تختلف عن باقى قوى النفس الأخرى إذ هى غير مرتبطة بالجسم... وهنا نجد العقل مفارقا للبدن، ووظيفة العقل هنا تختلف عن وظيفة الإحساس رغم أنه يفسره على طريقة عمل الحواس[٤].

---

(١) مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ٣٢٠.

(٢) بدوى، عبد الرحمن: أرسطو عند العرب- كتاب ألولوجيا من الأنصاف- مصدر سابق- ص ٧٦.

(٣) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ٢٨ عن العبد، عبد اللطيف أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ١٩١،١٩٢.

(*) وقد أستفاد من علم النفس الأرسطى كثيرين مثل الكندى " الفارابى" من الفلاسفة ومن الأطباء" قسطا بن لوقا"

انظر ابن سينا: الشفاء- الطبيعيات- النفس مراجعة د. إبراهيم مدكور- تحقيق الأب جورج شحاته قنواتى، سعيد زايد- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ م صفحة ز، ح.

(٤) مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ص ٣٢١:٣٢٥.

وهنا تظهر النفوس الثلاثة عند أرسطو وهى النباتية وقواها الغاذية. والحيوانية وقواها الحساسة. والعاقلة وقواها العقل ويتضح لنا بعمق التأثير الأرسطى على الرازى. وإن كان أرسطو قد سار على نهج أفلاطون الذى وضع ثلاث للنفس هى الشهوانية- الغضبية- العاقلة فجاء تقسيم أرسطو لهذه النفوس إلى نباتية- حيوانية- عاقلة.

والآن نطرح السؤال الآتى؟ وهو إلى أى حد كان الرازى أفلوطينيا؟ أى متأثرا بالتيار الأفلوطينى والذى جاء معبرا عن التيار الأفلاطونى فى حقيقته.

فنجد أن أفلوطين [1] .Plotin يرى أن النفس ليست شيئا جسميا كما هو الحال عند الرواقيين. حيث أن النفس وخاصة الإلهية روحية خالصة، ومن طبيعة تختلف عن البدن، وهى خارجة عن الزمان، ولا تقبل التغير ،مستقلة بنفسها، قائمة بذاتها دون أن تكون بحاجة إلى شيىء فتزداد، أو يخرج منها شئ فتنقص.

---

[1] من رواية" فرفوريوس" ولد أفلاطين حوالى ٢٠٤ أو ٢٠٥ فى مدينة ليقوبوليس Lycopolis فى أواسط مصر(بقرب الواسطى حاليا)ولم يبدأ فى الكتابة إلا فى عام ٢٥٤ هـ أى فى التاسعة والخمسين من عمرة وتوفى فى ٢٧٠ هـ وله أربعة وخمسين مقالا جمعها "فورفوريوس" فى ست مجموعات تحتوى كل مجموعة على تسع مقالات ومن هنا سميت بالتساعيات وتحتوى التساعية الرابعة على تسع مقالات هى:-

١- المقال الأول فى ماهية النفس أ.
٢-المقال الثانى فى ماهية النفس ب.
٣ - المقال الثالث فى الاشكالات المتعلقة بالنفس أ.
٤- المقال الرابع فى الاشكالات المتعلقة بالنفس ب.
٥- المقال الخامس فى الاشكالات المتعلقة بالنفس جـ.
٦- المقال السادس فى الإحساس والداكرة.
٧- المقال السابع فى خلود النفس.
٨- المقال الثامن فى هبوط النفس.
٩ - المقال التاسع هل النفوس كلها تكون واحدة؟

راجع - زكريا، فؤاد: التساعية الرابعة(فى النفس) مراجعه محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر-القاهرة- سنة ١٩٧٠- ص ١٠٦.

كذلك فهى لا تحتاج إلى فكر، لأن إدراكها وجدانى مطلق،ولا فى حاجة إلى التذكر والخيال، لأن كل شيئ أمامها حاضر كما هو الحال فى كل شيئ إلهى معقول، وكذلك فهى تتصف بصفات النوس NOUS[1].

ومن هنا كانت النفس لديه روحانية خالدة وليست فانية،وكذلك فهى ليست صورة مضافة للبدن كما قال أرسطو، بل هى جوهر روحانى.

أما نصيب هذه النفس من الروحانية فنجده يختلف بحسب اتصالها أو انعزالها عن النفس الكلية. فعلى الرغم من تعدد النفوس الفردية إلا أنها تتحد فى النفس الكلية[2].

فالنفس إذن عند أفلوطين منقسمة ولا منقسمة ،وقد عبر عن هذا المعنى فى محاورة" طيماوس بقوله: فالنفس قريبة من المعقولات، بل تظل دائما مع المعقولات،والدليل على أن النفس غير تامة الانقسام، هو تلك الوحدة العضوية والنفسية التى تسود الكائن الحى.

فالنفس إذن ليست أجزاء منفصلة تمام الإنفصال وإنما هى وحدة واحدة، فالقول بأن النفس منقسمة ولا منقسمة كان جزءا هاما فى مذهب أفلوطين فى النفس[3].

وهنا اعتراض موجه إلى وحدة النفوس عند أفلوطين، وهو إذا كانت النفوس واحدة، لما كان هناك مبرر لوجود أنواع مختلفة من النفوس كالنفس العاقلة- الحيوانية- الغاذية.

ويرى أفلوطين أنه يمكن تفسير وحدة النفوس من خلال معرفتنا بأن النفس الفردية مادامت تتخلل بأسرها كل موضع من مواضع البدن، فلابد أن تكون الكلية موجودة بأسرها فى كل جزء من أجزاء الكون أى أن تكون كل نفس فردية صادرة عن منبع واحد هو النفس الكونية،وبهذا تتحقق وحدة النفوس.

---

[1] بدوى، عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانى- شتاء الفكر اليونانى- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة- سنة ١٩٧٠ ص.ص ١٣٨:١٤٠.

[2] مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ٤٥٠.

[3] زكريا، فؤاد: التساعية الرابعة (فى النفس)- مصدر سابق ص ص ٩٤:٩٨

ورغم هذا يرى أفلوطين أن النفوس الجزئية لا يمكن أن تكون جزءا من الكلية بالمعنى الرياضى لكلمة جزء، فالنفس لا تسرى عليها مقولة الكم .وهكذا ينكر أفلوطين الادعاء الفيثاغورى القائل بأن علاقة النفوس ببعضها علاقة عددية[1] .

ولعله مما سبق يتضح لنا العلاقة الوطيدة بين فكر الرازى وأفلوطين فى النفس، وينبغى هنا ألا نغفل كون أفلوطين متبن للاتجاه الافلاطونى فى النفس وإن كان أكثر فهما لهذا الاتجاه عن غيره، حيث جاءت أفكاره تعميقا مباشرا لفكر أفلاطون فى وحدة النفوس رغم تعدد قواها ،وجوهريتها، وروحانيتها،وهذه كلها أفكاراتى بها الرازى ولم يخرج عن إطارها.

أما فيما يتعلق بقوى النفس عند أفلوطين فهى:

١- الذاكرة: وهى ملكة تنتمى إلى النفس وحدها، لا إلى المركب من النفس والجسم

٢- الانفعال: يفترض وجود الجسم بخلاف الذاكرة- ولا يمكن أن ينتاب النفس انفعال لو كانت مفارقة لبدنها.

٣- الإحساس: يستلزم وجود جسم فإدراك المحسوسات يقتضى استخدام وسائط من نوع هذه المحسوسات[2] .

وهذا القول فى قوى النفس نجده قريب من أرسطو، بعيد عن أفلاطون، فالذاكرة تقابل العاقلة عند أرسطو،والانفعال يقابل الحاسة،والغاذية تقابل الإحساس وإن كان الرازى قد اتفق أو اختلف فى بعض نقاط تخص النفس مع أفلاطون- أرسطو- أفلوطين. ولكننا نجده كان ضد أى فيلسوف يونانى أكد على مادية النفس أو تخبط فى أمر ماديتها أو روحانيتها.

فنجد مثلا هيرقليطس Heraclitus يرى النفس البشرية متصلة بالنار الإلهية، حيث يصف نشأتها بالتصاعد، أو بالاتجاه إلى أعلى حين تتحول الرطوبة إلى بخار ثم إلى نار.

---

(١) المصدر السابق- ص ص ٩٧:١٠٥.

(٢) المصدر السابق: ص ص ١٣١:١٢١.

كذلك يرى أن النفس تفسد من كثرة الشراب ومن اللذات، وحين تنقطع صلتها عن اللوغوس Logos وعن الحقيقة[1].

ولكن إذا كان هيرقليطس يرى النفس شيئا ناريا، فهل يجب أن نفهم من ذلك أنه يتصور النفس جسما ناريا، كالنار الحقيقية سواء بسواء؟ أم أنه يرتفع بها في درجة الوجود فيتصورها تصورا مجردا لا حسيا؟ الواقع أن الاختلاف في هذه المسألة شبيه بالاختلاف في المسائل الأخرى مثل مسألة الوجود أو المعرفة، فمن يجعلون هيرقليطس يقول بمبدأ لا محسوس، وباللوغوس بحسبانه" العقل" فهم يجعلون النفس شيئا روحيا لا حسيا، أما الذين يقولون بالمذهب المضاد أي المذهب المادي-فإنهم يجعلون النفس نارا كالنار المحسوسة[2].

أما فيثاغورس Physagorasفيرى أن النفس عدد وانسجام[3]. وكذلك يرى زينون الإيلي Zenon أن النفس ماء [4]. في حين وصف إمباذ وقليس Empedocles النفس أنها مركبة من ذات العناصر المادية التي تتركب منها سائر الأشياء التي تعرفها فالشبيه يدرك الشبية[5].

ومن هنا فالأولية واحدة من جميع العناصر ولذا قال" تعرف الأرض بالأرض والمار بالماء والهواء بالهواء والنار بالنار"[6].

كذلك قال انكساغوراس Anaxagaras أن النفس هي محركة الأشياء وهو يزعم أن العقل هو إدراك لحقائق الأشياء وصحتها، وبذلك فالنفس والعقل لديه شيئ واحد[7]

كذلك يرى ديموقريطس Democritus فارقا ملحوظا بين الأشياء والنفس، ولكن النفس عنده مادية مثل الأشياء، إلا أنها مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها

---

(1) مطر، أميرة حلمي: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ٦٤.

(2) بدوي، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني- مصدر سابق- ص ١٤٣.

(3) المصدر السابق: ص ١١٤.

(4) بدوي، عبد الرحمن: أرسطو طاليس في النفس- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة-سنة ١٩٥٤ ص ١٢.

(5) مطر، أميرة حلمي: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ٢١٧.

(6) بدوي، عبد الرحمن: أرسطو طاليس في النفس- مصدر سابق ص ٩.

(7) المصدر السابق: ص ص ٨:١٠.

حركة، فالذرات التى تتألف منها مستديرة نارية، وهـى ذرات ملساء ومنتشرة فـى الهواء تدخل للجسم عن طريق التنفس، ويفسر هنا المذهب المادى الإحساس والفكر بتوافر هذه الذرات فى أعضاء الحس والقلب والكبد كما أن تطاير هذه الـذرات يعنـى الموت. أما إذا فقد الإنسان بعضها فإنه ينام(١).

وهكذا نجد أن النفس عند هيرقليطس مادية فهى نار وشيئ حار،وقد وحد بينها وبين العقل، فإذا كان العقل لا يستعمل كقوة من القـوى فـى إدراك الحـق، إلا أنه والنفس شيئ واحد.

ومع كون العقل والنفس شيئ واحد، فقـد زعـم ديموقريطـس أنـها الجسـوم الأولى التى لا قسمة لها وأنها محركة(٢).

ولكن رغم تأكيد ديمقوقريطس على أن النفس ما هـى إلا ذرات ماديـة، إلا أنه عجز مع اتباعه عن تصور أن ما لا يتحرك يمكنه التحريـك(٣). وكذلـك فقـد أكـد لوقيبوس Leucippus على مادية النفس حيث قال ما كان من الهباء مستديرا فـى شكله فذلك بزعمه نفس(٤).

ومما سبق يتضح لنا أن فكر الرازى كان فكرا مواجها لروحانية النفـس ولـذا نجده غير متأثر بالطبيعيين الأوائل.

كذلك لم يتأثر الرازى بالرسالة المعروفة "لقسطا بن لوقا" وهى رسالة قصـيرة فـى الفـرق بـين النفـس Seele والـروح Geist وقـد ترجمـت إلى اللاتينيـة وذكرهـا الباحثون كثيرا وانتفعوا بها.

ويرى قسطا بن لوقا أن الروح جسـم لطيـف، مقـره التجويـف الأيسـر مـن القلب، ومن هذا المكان تمد جسم الإنسان كله بالحياة، وكلما كان الروح رقيقا لطيفـا صافيا، كان صاحبه عاقلا مفكرا- سائسا،مدبرا مميزا،

---

(١) أبو ريان، محمد على: الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون- دار المعرفة الجامعية- ط ٤- - الإسكندرية سنة ١٩٧٩- ص ص ٢٠٢،٢٠٣.

(٢) بدوى ، عبد الرحمن: أرسطو طاليس فى النفس- مصدر سابق- ص ص٩:١١.

(٣) مطر ،أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ٢١٧.

(٤) بدوى ، عبد الرحمن: أرسطو طاليس فى النفس- مصدر سابق- ص ٩،٨

أما وصف النفس على حقيقتها فصعب جدا، وقد اختلف في أمرها إجلاء الفلاسفة

ولكن النفس لدى قسطا بن لوقا ليست شيئا جسميا، لأنها لا تقبل أشد الكيفيات تضادا في وقت واحد، وهي جوهر غير مركب. كما أنها لا تستحيل بمفارقة البدن كما يقع للروح، أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن.

وهي علة ثانية في الحركة والحس[1].

وهنا نرى أن الرازي لم يأخذ بهذه الرسالة فيما يختص بالفرق بين النفس والروح إذ أن كلاهما شيئ واحد، أما فيما يتعلق بتعريف النفس فلا شك أنه انتفع بمثل هذه الرسالة.

ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو تزحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة الثانية ظهر بالتدريج طرفان متقابلان، واصبح الكلام في أمر الروح Lebensgeist من شأن الأطباء وحدهم. أما الفلاسفة فقد صاروا يضعون النفس Seele في مقابل العقل. (عقل =Vernunft = Geist = Vous) ونزلت مرتبه النفس فأصبحت من جملة الأشياء الفانية، أما العقل المفكر فأشرف من النفس، وهو أسمى ما في الإنسان[2].

أما إذا نظرنا في أمر النفس وطبيعتها وقواها في القرآن الكريم، لكي نتبين مدى تأثر الرازي بالفكر الاسلامي. فعلينا إذن طرح السؤال الآتي: ما هي الروح؟ وما هو العقل؟ وأين هي وحدة الإنسان في هذا التصور؟

فإذا نظرنا إلى ما قبل الإسلام ألفينا أن العرب قد ميزوا بين الروح والنفس، فقالوا بأن الروح هي الريح الدائمة، ثم جاء القرآن الكريم بمعان كثيرة للروح منها... أن الروح مبعث الحياة. وهي مستمدة من الله (.. ونفخت فيه من روحي ..)[3]. الروح بمعنى النفس والروح بمعنى الجن والملائكة، ثم دار الجدال بين الفلاسفة بعد ذلك حول مدلول الروح والنفس. وهل هو مدلول متحد أو مختلف؟[4].

---

[1] دي بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام- نقلة إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر -ط ٣ -القاهرة - سنة ١٩٥٤ - ص ص ٣١، ٣٢.

[2] المصدر السابق: ص ٣٢.

[3] صورة الحجر من الأية ٢٩ " فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين"

[4] خليل، خليل أحمد: مستقبل الفلسفة العربية- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت سنة ١٩٨١ ص ١٧٧.

فمن المبادئ التى تقوم عليها النظرة الإسلامية إلى الإنسان أن طبيعة الإنسان ذات أبعاد ثلاثة، أو هى مثلث متساوى الأضلاع، أضلاعه هى الجسم- العقل- الروح- ويقدر توافقها وانسجامها يكون تكامل الإنسان وسعادته[١] .

كما أن علم الإنسان القرآنى يتضمن كون الإنسان جسما وروحا مخلوقا صادرا عن القدرة الإلهية مباشرة، وأن آدم وحواء عصيا الله ولكن هذه الخطيئة الأولى Original Sin لم تنتقل إلى ذريتهما. وقد وضع الله الإنسان فى مركز الكون حتى يكون له السلطان عليه[٢] .

والآن نحاول أن نوضح المفاهيم المتعلقة بالنفس والتى وردت فى القرآن الكريم القلب – الروح- النفس- العقل فى القرآن الكريم.

لقد حاول الأمام الغزالى فى "إحياء علوم الدين"[٣] . الجزء الثامن أن يوضح المقصود بهذه المسميات وقد أرجع أكثرها إلى القلب ويمكن إيجازها فيما يلى:

١- القلب: وهو يطلق لمعنيين هما:-

أ- اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر وهذا القلب موجود للبهائم. بل هو موجود للميت.

ب- هو لطيفة ربانية روحانية، لها بهذا القلب الجسمانى تعلق، وتلك اللطيفة هى الإنسان على الحقيقة، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمطالب، ولها علاقة مع القلب الجسمانى مثل علاقة الأوصاف بالموصوفات أو علاقة المستعمل للآله بالآلة- وأخيرا فالمقصود من لفظ القلب هو تلك اللطيفة الربانية.

٢- الروح: وهو يطلق على معنيين أيضا هما:-

أ- جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسمانى، والروح مثالها السراج، وشريان الروح وحركته فى الباطن، مثال ذلك حركة السراج فى جوانب البيت بتحريك محركه، والأطباء إذا أطلقوا لفظ الروح أرادوا به هذا المعنى.

---

(١) الشيبانى، عمر محمد التومى: فلسفة التربية الإسلامية- الشركة العربية للنشر والتوزيع والإعلان – ط ٢ طرابلس- سنة ١٩٧٨ ص ص ٩٢:٩٤.

(٢) قنوانى، جورج شحاته: عام المعرفة- سلسلة تراث الإسلام- جـ ٢ – مصدر سابق ص ص ١٩٧، ١٩٨.

(٣) الغزالى، ابو حامد: أحياء علوم الدين- جـ٨- دار الشعب- القاهرة- د. ت- ص ص ١٣٤٣:١٣٤٦.

ب- هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، وهو الذى شرحناه فى أحد معانى القلب، وهو الذى أراده الله تعالى بقوله "قل الروح من أمر ربى"[1]

٣- النفس: وهو أيضا مشترك بين معان ويتعلق بغرضنا منه معنيان:-

أ- يراد به المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف حيث يقصدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فقال الرسول الكريم "أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك"[2].

ب- اللطيفة التى ذكرناها، وهى الإنسان بالحقيقة وهى نفس الإنسان وذاته.

١- ولكن هل هناك أوصاف لهذه النفس؟ إذا أمعنا النظر لوجدنا أن النفس توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها ومن ذلك:

١- إذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات، سميت " النفس المطمئنة" قال الله تعالى فى مثلها ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية ﴾[3].

٢- إذا صارت مدافعة للشهوات أو معترضة عليها، سميت" النفس اللوامة" لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره فى عبادة مولاه قال تعالى" ولا أقسم بالنفس اللوامة"[4].

٣- إذا أذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان، سميت النفس " الأمارة بالسوء" فقد قال الله تعالى أخبارا عن يوسف عليه السلام أو أمراه العزيز ﴿ وما أبرئ نفسى إن النفس لأمارة بالسوء... ﴾[5].

وهنا نلمس وجودا لبعض قوى النفس التى وردت فى القرآن الكريم،

---

(1) سورة الإسراء، آية: ٨٥.

(2) حديث متواتر.

(3) سورة الفجر، آية: ٢٧، ٢٨.

(4) سورة القيامة، آية: ٢

(5) سورة يوسف آية: ٥٣.

ويمكن أن نقارنها بما أورده أفلاطون عن قوى النفس الثلاث الشهوانية والغضبية والناطقة ،ومن ثم يمكن القول بأن الرازى لم يخرج فى هذا الصدد عن نطاق الدين الاسلامى، كما لا ينبغى أن نهمل تأكيد الإسلام على وحدة الإنسان رغم تعدد قواه كما جاء فى قوله تعالى" هو الذى خلقكم من نفس واحدة"[1].

٤- العقل: وهو أيضا مشترك لمعان مختلفة منهما :-

١- أنه يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله القلب.

٢- يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب،أعنى تلك اللطيفة المدركة،والعقل قد يطلق ويراد به صفه العالم، وقد يطلق ويراد به محل الإدراك أعنى المدرك. وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم " أول ما خلق الله العقل" فان العلم عرض لا يتصورا أن يكون أول مخلوق. بل لابد وأن يكون المحل مخلوقا قبله أو معه ولأنه لا يمكن الخطاب معه.

وأخيرا نجد أن معانى هذه الأسماء موجودة وهى القلب الجسمانى، والروح الجسمانى، والنفس الشهوانية، العلوم. وهى أربعة معان يطلق عليها الألفاظ الأربعة ومعنى خامس وهى اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، والألفاظ الأربعة بجملتها تتوارد عليها فالمعانى خمسة والألفاظ أربعة، وكل لفظ أطلق لمعنيين. وأكثر العلماء نراهم قد التبس عليهم اختلاف هذه الألفاظ وتواردها.

كذلك نرى أن محدودية علم الإنسان ونسبتيه تجعله أمورا كثيرة ومنها الروح، لان الحياة مرتبطة بالروح، والروح من الأسرار المبهمة التى لا يدركها العلم، وصدق الله العظيم إذ يقول ﴿ **ويسألونك عن الروح قل: الروح من أمر ربى، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾[2].

---

[1] سورة الأعراف ،آيه: ١٨٩.

[2] سورة الإسراء آية: ٨٥.

وكذلك فى أمر الساعة ، فقد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الساعة ولا علم له بها، فكان الرد من الوحى[1] .

﴿وسألونك عن الساعة أيان مرساها، فيم أنت من ذكراها. إلى ربك منتهاها، إنما أنت منذر من يخشاها﴾[2] .

وهنا أيضا نلمس تأثر الرازى بالفكر الإسلامى الذى نهى عن التفكير فى الغيبيات[3] . ولذا نرى الرازى يؤمن بمذهب التوقف أى انه يتوقف عن الأمور التى لا يستطيع الخوض فيها.

وإذا كان الدين الاسلامى بقرانه وأحاديثه قد أثر فى فيلسوفنا الرازى، فلا شك أن فلاسفة الإسلام الذين أتوا قبل الرازى كان لهم نفس الباع فى التأثير على هذا الفيلسوف لان كلاهما كان له نفس المنبع وهو الفلسفة اليونانية والدين الإسلامى.

فإذا نظرنا فى أمر النفس لدى أول فلاسفة الإسلام. بل أول مؤلف فلسفى مبدع وهو" الكندى"[4] . يرى أن النفس الإنسانية جوهر بسيط غير فان. هبط من عالم

---

[1] الشيبانى، محمد عمر: فلسفة التربية الإسلامية- مصدر سابق- ص ص ٢١٣،٢١٢.

[2] سورة النازعات آية: ٥.

[3] ومن هذا المنطلق أتهم الرازى بالإلحاد لعدم اسهما به فى العلم الإلهى والميتافيزيقيات وأمور الروح والآخرة.

[4] هو أبو يوسف بن أسحق الكندى. فيلسوف العرب من أبناء الجزيرة العربية. ولم يذكر العرب تاريخ ميلاده ووفاته على وجه الدقة. ولم يذهبوا إلى أكثر من انه من أهل القرن الثالث للهجرة حيث جاء فى العصر العباسى الثانى وتوفى بعد عام ٨٦١م. ورأى آخر يؤكد وفاته عام ٨٧٣م (جمعه، محمد لطفى: تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرف والمغرب- مطبعة المعارف - مصر- سنة ١٩٢٧- ص ص١ : ٧ .

وقد عرف عن الكندى مساهمته فى حركة نقل التراث اليونانى إلى العربية، حيث اتصل بقصر الخلافة وعمل طبيبا ومنجما وقد اختلف المؤرخون فى عدد كتب الكندى: فيرى القفطى أنها مئتان وثمانية وثلاثين رسالة ويرى صاعد أن له خمسين رسالة فقط. وقد كان مهتما بتعريف وتحديد الألفاظ الفلسفية وله رسائل عدة منها رسالة فى حدوث الأشياء ورسومها- رسالة فى الجواهر الخمسة- رسالة الكندرى فى العلة الفاعلى للمد والجذر (أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى فى إسلام دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية سنه ١٩٨٣- ص ص ٣٤٢:٣٣٩) وقد احتذى الكندى فى تأليفة حذو أرسطو وقد ألف فى الفلسفة- السياسة- الأخلاق ومن أقواله الهامة" ليتق الله تعالى المتطيب ولا يخاطر فليس على :لأنفس عوض" العاقل يظن أن فوق علمه فهو أبدا يتواضع لتلك الزيادة. والجاهل يظن أنه قد تناهى فتمقته النفوس لذلك" نقلا عن كتاب المقدمات لابن بختوية. ويقال أنه كان بخيلا وقد قال عنه" تريبت الانجليزى" فى كتاب العبقرية والجنون" أن بخل العلماء من الأمراض النفسية اللاصقة بالنبوغ".

(جمعة، محمد لطفى: تاريخ فلاسفة الإسلام- مصدر سابق- ص ص ١٤٤،١٤٣.

العقل إلى عالم الحس. ولكنها مزودة بذكرى حياتها السابقة وهى لا تطمئن فـى هـذا العالم، لأن لها حاجات ومطالب شتى تحـول دون إرضائـها الحوائـل. ولـذا وجـب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة وعلى تقوى الله.

أما إذا جعلنـا طلـب الخـيرات الحسـية الماديـة همنـا ، فإنمـا نجـرى وراء المحال الذى ليس فى الوجود[1] .

ويعرف الكندى النفس فى رسالة (حدوث الأشياء ورسومها) بأنـها" تماميـة جرم طبيعى ذى آله قابل للحياة" أو" استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة"

وهذان التعريفان لأرسطو. فلا نجد لديه رأى جديد فى شأن النفس بل يردد أقوال الأقدمين.

كذلك يظـهر التأثـير الأفلاطونـى حـين يعـرف النفـس بأنـها جوهـر عقلـى متحـرك مـن ذاتـه وأنـها جوهـر إلهـى روحـانى بسيط لا طـول لـه ولا عمـق ولا عرض،وهى نور البارئ والعالم الأعلى الشريف الذى تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدى[2].

وإذا نظرنا فى رسالة الكندى والتى تحمل عنوان" القول فى النفس المختصـر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة" نستنتج أن الكندى يميل إلى الجمع بـين رأى كل من أفلاطون وأفلوطين فى النفس. بل ويحاول التوفيق بينهما [3] .

ومن حيث طبيعتها فهى مقيدة بمزاج جسدها أما باعتبار جوهرهـا الروحـى فهى مستقلة عنه وهى بمنجاة مـن تأثـير الكواكـب لان تأثـير الكواكـب قـاصر علـى الأمور الطبيعية[4] .

ونرى هنا بوضوح تأثير أفلاطون وأفلوطين فى الكندى أكثر من تأثير أرسـطو فيه، ومن هذا المنطلق نرى تأثر الرازى بأول فلاسفة الإسلام فى أمر جوهريـة النفـس وروحانيتها واستقلالها عن الجسد المادى.

---

(1) دى بور، ت . ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق- ص ص ١٤٣،١٤٤.

(2) أبو ريان، محمد على: تاريخ: الفكر الفلسفى فى الإسلام- مصدر سابق- ص ص ٢٤٩،٢٥٠.

(3) لطف، سامى نصر. نماذج من فلسفة الإسلاميين- جـ١- حكماء المشرق الاسلامى- مكتبة سعيد رأفت- طـ٢ القاهرة سنة ١٩٨٣- ص ص ٦٤،٦٥.

(4) دى بور، ت. ح: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق - ص١٤٣- بيروت- سنة ١٩٨٤- ص ص ١٢٤،١٢٥.

ويبدو هذا التأثير الأفلاطونى على الكندى بوضوح أكثر حينما تبنى الكندى فكرة قوى النفس الثلاث عند أفلاطون ورغم اعتقاد أرسطو من قبل أن أفلاطون قال بثلاثة نفوس متمايزة مما يهدد وحدة النفس. إلا أن أفلاطون قد تحدث عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هى القوة الغضبية- الشهوانية- العقلية. ورمز لها بالعربة ذات الجوادين اللذين يمثلان القوة الغضبية والشهوانية. أما الحوزى الذى يشد أعنه الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة ويرى الكندى أن النفس الناطقة مباينة للقوة الغضبية والشهوانية ويشبه أصحاب القوة الغضبية بالكلاب. أما أصحاب العقل يشبههم بالملوك[1].

وهنا نلمس تفهم الكندى لحقيقة الموقف الأفلاطونى. وكيف يشير إلى كون النفس جوهر روحانى بسيط له قوى ثلاثة. وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس فمنها ما له آله أولى مشتركة بين الحس والعقل وهى الدماغ موضوع القوى النفسية. ومنها ماله آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس.

ويرى الكندى تباعد قوتين هما الحسية والعقلية كما قلنا من قبل،ولكنه يرى وجود قوى أخرى متوسطة هى القوة المصورة والغاذية والنامية وغيرها. ولكن القوى الرئيسية التى قال بها الكندى هى:

أ- القوى الحاسة: تدرك صور المحسوسات فى ماديتها، وينصب إدراكها على الصور الجزئية. وليست لديها قدرة على تركيب الصور التى تدركها،وآلاتها هى الحواس الخارجية الخمس.

ب- القوى المتوسطة: حيث القوة المصورة وهى القوة التى توجد صور الأشياء الشخصية مع غيبة حواملها عن حواسنا.

فتستطيع أن نركب إنسان برأس أسد مثلا. وهذه القوى تعمل فى حالة النوم واليقظة. ويعتبر الحفظ. أى القوة الحافظة من القوى المتوسطة فهى تقبل الصور التى تؤديها إليها المصورة وتحفظها وهى الذاكرة. كذلك من القوى المتوسطة أيضا

---

(1) فخرى، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية – المتحدة للنشر والتوزيع – بيروت – سنة ١٩٨٤ – ص ص١٢٤، ١٢٥.

القوة الغضبية أو القوة الغلبية ،وهى التى تحرك الإنسان فى بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم.

والقوة الشهوانية تتوق فى بعض الأوقات إلى بعض الشهوات، ثم تأتى القوة الغازية والمنمية .

جـ- القوة العاقلة: فهى تدرك المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها ،وموضوعاتها إدراكها. مثل المبادئ العامة كقانون العلية ،وقوانين الفكر الأساسية. كما تدرك الأنواع والأجناس. وليس الأشخاص أو الجزئيات.

ونرى أن رسالة الكندى فى العقل تلقى الضوء على مشكلة الإدراك الحسى عنده وهو متأثر فيها بأفلاطون.

حيث يرى الكندى أن العقل واحد، ويوجد فى النفس ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها.ويرى الكندى أن المعقولات هى التى تخرج العقل من وضعه على هذه النحو وتجعل منه عقلا بالفعل يكون عند استعماله ما يسمى بالعقل الظاهر.ويعتبر عند وجوده فى النفس ملكة أو ما يسمى عقلا مستفادا[1]. وهنا نلمس تأثره بأرسطو أكثر من أفلاطون.

وإذا تطرقنا إلى النفس عند" الفارابى"[2] لوجدناه يرى أن النفس استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة. وهى صورة الجسد[3]

---

(1) أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- مصدر سابق ص ص ٣٥٢،٣٥١
سيرد شرح العقل عند الكندى فى الفصل الثانى (السلوك الأخلاقى)

(2) هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان ابن أوزلغ ويكنيه القاضى صاعد (أوزلق) ولا يعرف تاريخ ميلاده بالتحديد. فقد توفى فى الثمانين من عمره فى رجب ٣٣٩ هـ (ديسمبر ٩٥٠م) وهو من مواليد ٢٦٠ هـ افتراضا. وقد رحل فى صباه إلى بغداد مركز الحضارة والعلم فى عهد العباسين.واتصل بالأمير سيف الدولة أمير حلب. (راجع- جمعة، محمد لطفى: تاريخ فلاسفة الإسلام- مصدر سابق- ص ص ١٧:١٣) سمى الفارابى المعلم الثانى لأنه خير المفسرين لكتاب أرسطو وخاصة المنطق وهو أول من عنى من المسلمين بإحصاء العلوم- ويذكر له محاولته فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو.
(راجع - أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- مصدر سابق ص ٣٥٤)
هذا وقد تعددت كتاباته تذكر منها التوفيق بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو- نصوص المسائل (مطبوع) - رسالة فى المنطق (خطية) بأوربا- رسالة فى القياس(خطية) - رسالة فى ما هية الروح (خطية) وغيرها
(راجع - جمعة، محمد لطفى: تاريخ فلاسفة الإسلام- مصدر سابق ص ١٨)

(3) أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفسلفى فى الإسلام مصدر سابق- ص ٣٧٣.

ولهذا فالنفس كمال الجسم. أما كمال النفس فهو العقل. وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل[1].

ومن هنا جاء قول الفارابى [2]. " أن للإنسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفسا تظهر منها قوى تفعل أفعالها بآلات جسمانية. وأن له زيادة قوى بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك القوة هى العقل"

ونلمس هنا اتجاه الفارابى إلى أرسطو فيما يختص بالنفس. كذلك يؤكد الفارابى على كون النفس جوهر بسيط روحانى مباين للجسد وهو هنا يتجه اتجاها أفلاطونيا من حيث طبيعة النفس[3]. وهو من هذا المنطلق له تأثيره على الرازى الذى اتسم بالنزعة الأفلاطونية فى جوهرية النفس وروحانيتها.

ويرى الفارابى أن النفس تشتمل على الحواس الظاهرة وذلك بواسطة الحس المشترك Common Sense وكذلك على القوة العقلية[4]. Intellectual Faculty ورغم هذا يرى الفارابى أن النفس واحدة من حيث طبيعتها،والدليل على ذلك هو إما أن أعقل نفسى أو اعقل نفسى ونفس غيرى، فأكون أنا فى حالة واحدة أنا وغيرى جميعا، إذ صورة النفس مرة واحدة تكتنفها أعراضى وأعراض غيرى[5].

إذن فالنفس على كثرة قواها إلا أنها تؤلف نفسا واحدة، فهذه القوى مبنية بعضها على بعض،ومثال ذلك أن النفس الغاذية شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسية.والحاسة صورة من الغاذية. مما يدل على وحدة النفس،وكذلك نرى أن كل قوة من قواها تعمل بآله جسدية، وأن جميع هذه الآلات أجزاء جسد واحد يترتب أعضاؤها بعضها فوق بعض. كما تترتب أجزاء المدينة الفاضلة حتى تصل إلى الرئيس[6]. أى أن قوى النفس عند الفارابى متدرجة، فالقوة السفلى هى مادة للقوى العايا شكل للسفلى. وأرقى القوى هو الفكر الغير مادى. وحياة النفس ترتفع من

---

(1) دى بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق- ١٦٨.
(2) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية- مصدر سابق- ص ١٥٥.
(3) أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفسلفى فى الإسلام- مصدر سابق ص ٣٥٤.
(4) بدوى، عبد الرحمن: أرسطو عند العرب- من كتاب المباحثات عن ابن سينا- ص ص ١٣٠:١٣٢.
(5) المصدر السابق: ص ١٩١.
(6) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية- مصدر سابق ص ص ١٥٨،١٥٩.

الإحساس إلى الفكر بقوة التصور والتمثل... وأول ما يحدث في الإنسان هي القوة التي بها يتغذى، أي القوة الغاذية، ثم القوة التي بها يحس الملموس كالحرارة والبرودة، وهي القوة الحاسة. ثم قوة أخرى يحفظ بها ما رسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها من مشاهدة الحواس وهي القوة المتخيلة، فهي تركب المحسوسات بعضها مع بعض، وتفضل بعضها عن بعض، ثم تجمع بعد ذلك القوة الناطقة، التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها نميز الجميل عن القبيح، والنافع من الضار.

والقوة الغاذية الرئيسية هي من أعضاء البدن في الفم والرواضخ وكل قوة من الرواضخ عضو ما من سائر البدن والرئيسية منها هي المدبرة لسائر القوى بلا شك وهو" القلب" أما القوة الحاسة ففيها رئيس، وفيها رواضخ هي في هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع، والرئيسية منها أيضا في القلب، أما القوة المتخيلة فليس لها رواضخ متفرقة في أعضاء أخرى، بل هي واحدة وهي في القلب وتحفظ المحسوسات.

أما القوة الناطقة فليس لها رواضخ، ولا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنما رئاستها على سائر القوة المتخيلة فالإرادة نزوع إلى ما أدرك. والنزوع قد يكون إلى علم شيئ ما أو عمل شيئ ما بأي عضو منه.

أما العقل الإنساني فيه مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل هيولاني ومعقولة أيضا بالقوة، ويمكن لهذه الأشياء أن تصير عقلا بالفعل، ولكنها تحتاج إلى شيئ آخر ينقلها من القوة إلى الفعل إذا حصلت فيها المعقولات، حيث تصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل[1].

ولعله مما سبق يتضح لنا التأثير الأفلاطوني على الفارابي فيما يختص بوحدة النفس رغم تعدد قواها، ولكن في توضيح هذه القوى نرى الفارابي ينزع إلى أرسطو، ولذا نرى أن تأثر الرازي الفارابي قد اقتصر غالبا على النقطة الأولى فحسب.

---

[1] جمعه، محمد لطفي: تاريخ فلاسفة الإسلام- مصدر سابق- ص ص ٣٦:٤٠.

(٢) ترتيب النفس بين الموجودات

يرى الرازى أن أول ما أبدعه الله هو الأنوار المضيئة، أى الجواهر البسيطة الروحانية[١]. فأول المخلوقات إذن لدى الرازى، هو نور روحانى خالص وهو الهيولى، أو الأصل النورانى، أو العالم العلوى الذى أو العالم العلوى الذى نشأت منه النفوس وهى جواهر روحانية نورانية بسيطة،ويسمى هذا الأصل النورانى أو العالم العلوى الذى نشأت منه النفوس بالعقل أو النور الفائض من نور الله ويتبع هذا النور ظل خلقت منه النفوس الحيوانية خادمة النفس الناطقة،وقد وجد منذ وجد النور الروحانى البسيط موجود مركب هو الجسم،ومن ظله تكونت الطبائع الأربع وهى " الحار- البارد-اليابس- الرطب" والأجسام العلوية والسلفية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة[٢].

ومن هذا المطلق نلمس تأثر الرازى بالقرآن الكريم بصدد النفس وترتيبها، حيث أن مصدر النفس الأول هو الله تعالى أو النور الألهى، وهنا يضع الرازى أمامنا قضية فلسفية،وهى الواجب بذاته وبغيره فيرى أن الله واجب بذاته فهو تعالى الخالق لكل الموجودات، أما النفس الإنسانية التى هى من ضمن هذه الموجودات فهى واجبة الوجود بغيرها، أى مفتقرة إلى وجود الله. ولله الأمر والنهى والخلق. ويقتدى الرازى هنا بقوله تعالى" إنما أمرنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" وهذا يختلف عن بعض فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو فيرى أن السبب فى وجود بعض الموجودات قد يكون الصدفة أو الاتفاق.

وهنا يؤكد الرازى[٣]. أن حكمة الله تعالى قد اقتضت وجود العالم الكبير وهو الدنيا،والعالم الصغير وهو الإنسان، حيث يرى أن الإنسان حى، ميت، ناطق، وكذلك الملائكة.

---

(١) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ٨١.

(٢) دى بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق-ص ص ١١، ١١٩ .

(٣) الرازى: المدخل الصغير- مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة رقم ٤٣٠٨ل- ص ١٠٦ عن البعد،عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٨٢:٨٤.

وفيما يتعلق بترتيب النفس عند ارسطو نجده يضع النفس فوق الطبيعة، لأن الطبيعة تحيط بالكون، والنفس تحيط بالطبيعة، والعقل يحيط بالنفس، فالعقل إذن يحيط بالأشياء كلها. وقد صار العقل كذلك من أجل العلة الأولى التى تعلو الأشياء كلها لأنها علة العقل والنفس و الطبيعة وسائر الأشياء[1].

وهنا نجد الرازى لا يتفق مع أرسطو فى ترتيب الموجودات، ومنها النفس، فالنفس لدى الرازى تأتى فى مرتبة تاليه للهيولى أو النور الروحانى، فى حين أن النفس لدى أرسطو تأتى تالية للعقل الذى هو أول الموجودات، ويتفق الفارابى كما سنرى فى هذا الشأن مع أرسطو ويختلف عن الرازى فيه.

أما بالنسبة لأفلوطين، فالنفس عنده تمثل الموقع الأوسط فى تسلسل الموجودات فهى حلقة الاتصال بين العالم المعقول والمحسوس. فهى لم تكن منقسمة. وبعد هبوطها للأبد أن تكون منقسمة. ولكنها تظل على صلة بالعالم المعقول[2].

ويتضح هذا الترتيب الأفلوطينى للموجودات من خلال نظريته فى" الصدرو" أو" الفيض" فيرى أن النفس الأولى كالواحد تفيض من ذاتها وتنشأ عنها بقية النفوس ولكنها لا تفقد جوهرها.

أما النفوس الأولى أو النفس الواحدة هى ما يطلق عليه أفلوطين نفس الكون أو النفس الكلية. والنفس الكونية أزلية، أما النفوس الفردية فترتبط بالزمان.

والنفس الكلية فى صلتها بالعالم تتم بتوسط الطبيعة على الدوام. أما النفس فهى أشبه بجسم منير، يظل يشع نورا يخفت تدريجيا حتى يتحول فى النهاية إلى ظلمة، وهذه الظلمة هى آخر الموجودات المادية التى تخلقها النفس باعتبار أن النفس الكلية رسول من العالم المعقول إلى العالم المحسوس[3].

---

(١) بدوى، عبد الرحمن: الأفلاطونية المحدثة عند العرب- كتاب الإيضاح فى الخير فى الخير المحض لأرسطو- وكالة المطبوعات- الكويت. سنة ١٩٧٧ - ص ١٢.
وقد عرف هذا إلكتاب فى العالم اللاتينى باسم الإيضاح فى الخير المحض او De Expositione Bonitais Pure أو باسم De Essentia pure Bonitatis ثم فى العلل De Causis
(راجع ايضا- دى بور، ت. ح: تاريخ الفلسفة فى إسلام من كتاب الولوجيا أرسطوطاليس أو كتاب الربوبية- مصدر سابق ص ص ٣٧:٣٨).

(٢) زكريا، فؤاد: التساعية الرابعة- مصدر سابق- ص ص ٩٤:٩٩

(٣) المصدر السابق: ص ص ٩٧:١٠٥

أما فـى عـالم المعقـولات فنجـد هنـاك ثلاثـة مبـادئ أو أقـانيم[*] هـى الله- العقل- النفس. والله هو الأول- الواحد- المبدع- اللامتناهى، بينما العقـل هـو صـور الأشياء الموجودة، أما النفس فهى ما به يتم تحقق الصور فى المحسوسـات، وبعبـارة أخرى فهى قوة تكون فى الواقع وسطا بين فعل الأول وتحقق الفعل بوصفه صورا[1] .

فإذا كان العقل قـد صـدر عـن الأول، فبنفـس الطريقـة صـدر الثـالث وهـذا الثالث لن يصدر عنه إلا ما هو محسوس،وكما أن الثانى فـى مركـز وسـط بـين الأول وبين ما يليه، فكذلك هذا الثالث يقع فى مركز وسط بين العقـل والعـالم المحسـوس. فإن قريه من الثانى أشد من العالم المحسوس أى اقرب إلى العقل.

ويؤكد أفلوطين أنه رغم هذه الكثرة فإن الوحدة تجمعها، وفى نفـس الوقـت فان الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة، كما فـى العقـل وهـذا الثـالث الـذى هـو النفس. فإنها كما صورها أفلاطون تتصف بقربها من العالم المحسوس، وعـدم وجـود وسائط بينها وبين هذا العالم بل هى الصانعة لهذا العالم المحسوس.

ولكى يفسر أفلوطين ما فى عالم العالم المحسوس من نقص وشـر، يلجـأ إلى القول بثنائية النفس الكلية، حيث توجد نفس أقل درجـة بكثـير مـن العقـل، وهنـا نجد أن أفلوطين يقسم النفوس إلى عليا ودنيل، وصلة هذه النفوس بالنفس الكلية لابـد أن تفهم على أساس يقارب فهمنا لفكرة وجود الصور المتعددة فى العقل الواحد، ومن ثم يمكن تشبيه وجود الصور المختلفة فى النفس الكلية بالعلوم المختلفة داخل العلـم، إذ تكون كلها وحدة واحدة وإن كان يمكن أن يميز فيها بين أشياء متعددة[2] .

ومما سبق من طرح لـترتيب النفس ونظريـة الصـدور الأفلوطينيـة، نجـد أن أفلوطين قد تأثر بأستاذه أفلاطون فى هـذا الصـدد، ولكـن الاختـلاف يكمـن فـى أن

(*) أقنوم Hypastasis.

١- الأقنوم بالنون فى اللغة الأصل وجمعه اقانيم.

٢- عند أفلوطين أحد مبادئ العالم الثلاثة.

٣- فى اللاهوت المسيحى الأقانيم الثلاثة- الأب- الابن- الروح القدس (راجع- وهبه،مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق- ص ٣٩)

(1) بدوى، عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانى- شتاء الفكر اليونانى مصدر سابق- ص ١٢٤.

(2) المصدر السابق، ص ص ١٣٨:١٤٠.

النفس عند أفلوطين تتميز بقربها من العالم المعقول أكثر من المحسوس، فى حين نجد العكس عند أفلاطون فهى تتميز بقربها من المحسوس أكثر من المعقول، كذلك يختلف أفلوطين عن الرازى، فى أن أفلوطين يجعل العقل فوق النفس، فى حين يرى الرازى أن المادة فوق النفس، وهو هنا قريب من أفلاطون أما الاتفاق فهو فى أن كلاهما قال أن الأول هو (الله) وهو المبدع لكل الأشياء، سواء النفس أو العالم المحسوس، وهذا ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو من قبل .

أما الكندى فيرى أن النفس تحتل المرتبة الوسطى بين العقل الألهى والعالم المادى، وعنها صدر عالم الأفلاك، والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس[1]. ويذكرنا الكندى فى هذا الترقى التدريجى للنفس عبر أفلاك الكواكب، بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن مرحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العقلية محطات روحية لها، فترسم الطريق الذى سيشير إليه الفارابى فى نظرية فيض العقول. أى عقول الكواكب عن واجب الوجود.

ومن هنا لم يكن الفارابى أول من أشار إلى نظرية العقول العشرة من الإسلاميين، ولكن سبقه الكندى. أو أنه تلقاها من التراث اليونان، وعرضها بصورة ساذجة. ثم جاء الفارابى فأحكم إخراجها[2] .

وهنا نرى الكندى قد احتذى حذو أرسطو فى ترتيب الموجودات فموقع النفس عنده بين العقل الإلهى والعالم المادى. غير أن أرسطو وضع العقل فوق النفس، ولم يخصه بصفة الإلهية ،كما يناظر العالم المادى عند الكندى الطبيعة عند أرسطو، والعالم المحسوس عند أفلوطين، الجسم عند الرازى. ولكن ثمة اختلافا بين الكندى والرازى فى أن الأول جعل أول المخلوفات العقل والثانى فقد جعله الهيولى أو النور الفائض عن الله ولذا لا نجد الرازى متأثر بفكر الكندى فى أمر ترتيب الموجودات التى من بينها النفس.

أما مذهب الفارابى فى النفس فنجده يشبه مذهب اليونان حيث يرقبون النفس حسب مراتب الوجود[3] .

---

(1) دى بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق- ص ١٤٣.

(2) أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفسلفى فى الإسلام- مصدر سابق- ص ٢٥٠.

(3) المصدر السابق: ص ٣٧١.

فإذا نظرنا إلى ترتيب الموجودات عند الفارابى، ألفنيا أنه يفيض عن الله منذ الأزل مثاله المسمى "الوجود الثانى أو العقل الأول" وهو الذى يحرك الفلك الأكبر. ويأتى بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثانية. وكل واحد منها نوع على حدة. وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية والعقول التسعة هذه هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية.

أما العقل الفعال فى الإنسان، فهو فى المرتبة الثالثة ويسمى روح القدس. ويصل العالم العلوى بالسفلى.

أما النفس فهى فى المرتبة الرابعة، وكلا من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان.

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة، وفى السادسة المادة. وبها تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست بذواتها أجسام.

أما المراتب الثلاثة الأولى وهى الله- عقول الأفلاك- العقل الفعال ليست أجساما ولا هى فى أجسام. أما المراتب الثلاثة الأخيرة وهى النفس والصورة والمادة، فهى تلابس الأجسام. أما الأجسام ومنشؤها القوة المتخيلة فى العقل فهى ستة أجناس مقابلة لمراتب الموجودات العقلية، وهى الأجسام السماوية، الحيوان الناطق، أجسام النبات، الاسطقسات الأربعة[1].

والفارابى فى مسألة الفيض وترتيب الموجودات لم يأت بجديد حيث سبقه فى هذا الصدد أفلاطون وارسطو وأفلوطين والكندى، وأن جاءت هذه النظرية أكثر خصوبة عنده، لانه قد استفاد ممن سبقوه فيها، والجديد هنا أنه يساوى بين الله وما يفيض عنه وهو العقل الأول، وهو هنا يختلف عن أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والكندى. فقد اعتبروا أن العلة الأولى(الله) شيئ والعقل الأول أو العالم المعقول شيئ آخر.

كذلك يختلف الرازى عنه فى أن الرازى جعل أول الموجودات هو الهيولى ولكن هذه الهيولى يأتى بعدها النفوس التى هى جواهر روحانية. أما الفارابى فيجعل

---

[1] دى بور، ت.ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام-مصدر سابق- ص ص ١٦٣، ١٦٤.

النفس فى مرتبة رابعة بعد العقل الأول وعقول الأفلاك الثانية والعقل الفعال، كما اعتبر الفارابى النفس[1]. من الأشياء التى تلابس الأجسام فتساوت بذلك مع الصورة والمادة لديه، عكس ما ذهب إليه الرازى من روحانية النفس وبعدها عن المادة.

(٣) علاقة النفس بالبدن[2]

ما هى طبيعة العلاقة بين النفس والجسم عند الرازى؟

يرى الرازى أن للجسم أربع قوى طبيعية هى الجاذبة- الماسكة- الهاضمة- والدافعه. ومن هذه الأعضاء ما هو خام ومخدوم، فالمخدوم عليه مدار الحياة، وهى معدن القوة الروحانية النفس- الروح العقل.

أما الأعضاء الآلية فهمى الحواس الظاهرة الخادمة، وهى سبعة تتفاضلى فى شرفها حس السمع- البصر- الشم- الذوق- حس اليدين- الرجلين- عدة عروق العظام [3]. وهنا يرى الرازى أن النفس تقوم على مصالح الجسد[4]. وقد بحث الرازى فى علة تعلق النفس بالهيولى، فيرى أنه إلى جانب قدم الآلة يوجد قديم آخر هو النفس (ولذا فالنفس عند الرازى قديمة وليست حادثة).

ويسبب جهل النفس افتتنت بالهيولى وتعلقت بها وصنعت منها صورا لكى تحصل على اللذات الجسمانية، ووجب إذن على الله القادر الحكيم أن يساعد النفس فى التخلص من هذا البلاء وتلك المساعدة نابعة من كونه خالق العالم، وأحدث فيه صورا قوية. كما تحصل النفس على اللذات الجسمانية، ومن أجل هذا أحدث الله الإنسان، وأرسل العقل من جوهر الا هيته إلى الإنسان لكى يوقظ النفس من نومها فى هيكل الإنسان،ولكى يريها أن هذا العالم ليس مكانها وإنما خطأ.

---

(١) رغم تأكيد الفارابى من قبل على كون النفس جوهر بسيط روحان والاتجاه الأفلاطونى فى هذا الشان.

(٢) يبدو أن سقراط هو الذى فصل بين الطبيعة والقوى غير الطبيعية كالله والعقول المفارقة اى فكرة الثنائية بين مادة وروح أو أرض وسماوى،وهو عودة وتطوير للثنائية الأورفية وسائر الثنائيات الشرقية.
أنظر: الألوس، حسام محى الدين: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان- دار الشئون الثقافية العامة ط ٦- العراق- ١٩٨٦ ص ص ١٣٨:١٤٢.

(٣) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ١٨٨،١٨٩.

(٤) الرازى، ابو بكر رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ص ٢٨٤:١٨٧.

كذلك العقل يقول للإنسان. لما كانت النفس تعلقت بالهيولى فلتتفكر أنه إذا فارقتها لن يبقى للهيولى وجود، وهكذا تدرك النفس العالم العلوى. ولن يصل الإنسان للعالم العلوى إلا بطريق الفلسفة[١].

وهنا يتضح التأثير الأفلاطونى وفيه تفسير نشأة العالم على أساس أسطورى. وهى تشبه الفكرة الصوفية أى فناء النفس الفردية فى الوجود الكلى، وهى من أصل هندى وكذلك فإن الجسم غير باق عند الرازى حيث أنه من جوهر سيال متحلل[٢].

وهكذا أكد الرازى على وجود علاقة وطيدة بين النفس والجسد، ودليل ذلك من الناحية العملية أن الرازى يضع القواعد التى تبعد الضرر عن الإنسان نفسا وجسدا. مثلما نبه على ضر الجسد فيهما. فللنفس الشأن الأول فى الجسد. وكل ما يبدو فيها من مشاعر وخواطر، يبدو فى معالم الجسد، ولهذا أوجب الرازى أن يكون الطب للروح والجسد ما[٣]. مما يؤكد وجود علاقة قوية بينهما.

ومما يؤكد أيضا كون النفس لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة قول الرازى " على الطبيب أن يوهم مريضة بالصحة ويرجيه بها، وإن لم يثق فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس".

وهنا نرى أن ما يجرى فى النفس من خواطر وما تعانيه من آلام، يمكن عند الرازى أن يستشف من خلال الملامح الظاهرة، ولذا أوجب كما قلنا أن يكون طبيب الجسم طبيبها للروح أيضا. كذلك أوجب قواعد للطب الروحانى هى ضرب من التدبير للنفس [٤]. ومما سبق يتضح لنا إيمان الرازى بالعلاقة الوطيدة بين النفس والجسم، وإن كانا مختلفين فى الوظيفة، وسوف تتضح هذه العلاقة بعمق عند دراستنا للنفس فى مجال السلوك عند الرازى لنا إغفال الأثر الأفلاطونى على الرازى فى هذا

---

(١) الرازى: أبو بكر رسائل فلسفية-مصدر سابق ص ص ٢٨٤:٢٨٧.

(٢) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ٢٨ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٩٠:٩١.

مراجع أيضا: بدوى،عبد الرحمن: أفلوطين عند العرب- المهمر الأول(فى النفس)- وكالة المطبوعات- ط٣- الكويت سنة ١٩٧٧- ص ص ٢٢:٢٥

(٣) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ٥١ عن العبد ، عبد اللطيف- مصدر سابق ص ١٩١:١٩٢.

(٤) دى بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق- ص ١١٦.

الموضوع رغم تخبط أفلاطون فيه حيث نجد أن قول أفلاطون فى علاقة النفس بالبدن لا يخلو من التردد والغموض. فهو يرى أن النفس فكر خالص، وتارة أخرى أنها مبدأ الحياة والحركة وفى الجسم،وتارة أن النفس هى الإنسان. وتارة يضع بينهما وبين الجسم علاقة وثيقة إلى حد علاج النفس لجسم، والجسم بالنفس ،وتارة يضع للنفس قوى ثلاث للإدراك والغضب والشهوة ،وتارة يضع فى الإنسان ثلاث نفوس وهنا قد تبرز بعض أوجه الخلل فى مذهب أفلاطون وهو أنه يميل الثبات أن النفس وجودا مستقلا عن الجسم، رغم أن التجربة المثبتة تؤكد وجود علاقة بينهما.

وهذه نقطة حقيقية، كما أنه لا يفسر تأثير الجسم بالنفس ولا النفس بالجسم مع إقراره بتفاعلها، ولكن يذكر أنه أول من قال بروحانية النفس من بين فلاسفة اليونان أى بتجردها عن المادة وقيامها بذاتها[1] .

ومن هنا نجد أن علاقة النفس بالجسم عند أفلاطون لم تكن محددة، رغم إقراره بهذه العلاقة فى حين نجد هذه العلاقة واضحة جلية عند الرازى. فالنفس تقوم على مصالح البدن وهى تعلقت بالهيولى أى الجسن (المادة) لأنها أرادت الحصول على اللذات الجسدية، وربما يشبه هذا القول ما جاء به أفلاطون من هبوط النفس من العالم المعقول للعالم المحسوس.

وهنا نجد العلاقة واضحة عند الرازى، كما أنه يمتلك تبريرات منطقية عليها، أما أفلاطون رغم كونه أستاذ الرازى إلا انه لم يكشف لنا طبيعة هذه العلاقة.

أما أرسطو فنجد أن علاقة النفس بالجسم لديه أوضح من أفلاطون. فيرى أن نسبة النفس إلى الجسم الحى كنسبة الطبيعة أو الصورة إلى الجسم غير الحى،فالنفس مبدا الأفعال الحيوية على اختلافها ، وهذا معنى قول أرسطو " النفس صورة الجسد"[2] .

وإذا كانت النفس صورة للبدن والصورة ملابسه للمادة فى الوجود. إذن لابد من وجود علاقة وطيدة بين النفس والجسم. فالانفعالات مثل الغضب والفرح لا تصدر من النفس وحدها. بل تصدر عن المركب منهما.وكذلك الإحساس فهو فعل للنفس يتم

---

(1) كرم، يوسف: الطبيعة وما بعد الطبيعة- المادة- الحياة- الله- دار المعارف بمصر د. ن- ص ص ٥٣،٥٢.

(2) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية- مصدر سابق- ص ص ٧٩،٧٨.

بمشاركة أعضاء الحس التى فى البدن. أما العقل فهو أيضا مفتقر إلى إدراك حسى وتخيل. ولا يتم هذا إلا بمساعدة الجسم[١].

فالنفس إذن هى الصورة الجوهرية للجسم المركب من هيولى وصورة سواء النبات أو الحيوان أو الإنسان[٢]. ومن هذا المطلق كان تأكيد أرسطو على كون الإنسان مركب من نفس وجسم، فليس إذن هناك جوهران مختلفان مادى يعقل، وروحى لا يحس. وإنما هناك جزءان لجوهر واحد متحدان كاتحاد الصورة بالمادة[٣]. ولكن على الرغم من تأكيد أرسطو على العلاقة بين النفس والجسم إلى درجة الاتحاد الجوهرى. إلا انه يعرف النفس بأنها جوهر روحى. وأنها ليست من طبيعة الجسم، وأن النفس الناطقة تفارق الجسم بعد الموت. ولكن لا تفنى بفنائه[٤].

مما سبق ندرك أن الرازى قد تأثر بأرسطو فيما يختص بمسألة علاقة النفس بالجسم فقد أوضح أرسطو تلك العلاقة وأماط اللثام عن جوانبها. فقول أرسطو فى أن الانفعالات الإنسانية إنما تصدر عن النفس والجسم معا، هو قول قريب من قول الرازى فى أن مزاج النفس مرتبط بمزاج الجسم، وأن طبيب الروح لابد أن يكون طبيبا للجسد أيضا.

هذا وقد سارت الأبيقورية[٥]. نفس مسار أرسطو فيما يختر بمسألة علاقة النفس بالجسم فقد أكدت على هذه العلاقة بين النفس والجسم، فالنفس ذات طبيعة مادية، ولكنها تؤثر على البدن بدليل حالات الإغماء والغيبة التى تحدث بتأثير الانفعالات الحادة والعنيفة وإن كانت الأبيقورية تتفق مع الرازى فى الجزم بوجود علاقة بين النفس والجسم، إلا أن الاختلاف يكمن فى مادية النفس عند الأبيقورية وروحانيتها عند الرازى.

---

(١) المصدر السابق: ص ٧٩.

(٢) كرم يوسف: الطبيعة وما بعد الطبيعة- المادة- الحياة- الله- مصدر سابق ص ص ٥٣،٥٤.

(٣) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية- مصدر سابق- ص ٧٩.

(٤) أبو ريان، محمد على: الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا- مصدر سابق- ص ١٩٨.

(٥) أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى- جـ ٢- أرسطو والمدارس المتأخرة مصدر سابق- ص ص ٢٦٤:٢٦٦

كذلك أفلوطين نراه يؤكد أن النزاع بين الروح والمادة ليس نزاعا كبيرا. بل أن ثمة صلة كبيرة بين المادة والروح، فهو لا يحاول أن يرفض الأولى[1] .

ويفسر لنا أفلوطين هذه الصلة حيث أن النفس لما رأت اشتياق الهيولى إلى وجود صورة لها منحتها هذه الصورة ، فاضطرت إلى الحلول في المادة. وهذا الحلول لا يؤدى إلى تشتت، لأنها تحل فى المادة، والمادة كثرة محتفظة بما لها من وحدة كما هى الحال فى النفس الإنسانية وعلاقتها بالبدن، ولكن فى نفس الوقت لا يمكن القول بأنها فى محل الذات، بل هى حالة فى البدن كله ويتقوم فى الواقع بها[2]

ومن هنا فالنفس ليست فى البدن ،بل هى التى تحوى البدن، الجسم ليس إلا أداة تنفعل بالنفس ،وهو سلبى يتلقى النشاط من النفس التى تحركه[3]

وهكذا ينظر أفلوطين إلى النفس الإنسانية نفس نظرة أفلاطون، حيث أن النفس كانت تعيش من قبل حياة أبدية، ثم هبطت من الحياة الأبدية إلى الحياة البدنية الإنسانية أما العلة فى ذلك فهى نفس العلة التى بها نشأ النوس كشئ صادر عن الواحد الأول والنفس الكلية كشيئ صادر عن النوس NOUS.

وهكذا فإن النفس الإنسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس الضرورة التى تصدر بها النفس الكلية عن النوس.

وفى نفس الوقت يتحامل أفلوطين على المذاهب القائلة بأن النفس والبدن شيئ واحد. مثل قول الفيثاغوريين أن النفس انسجام للبدن، وقول أرسطو أن النفس كمال طبيعى لجسم آلى، لأنه ينظر إلى أن النفس قائمة بالبدن، أى ليس لها وجود مستقل خالص والنفس عنده خالدة وأبدية[4] .

---

(1) زكريا، فؤاد: التساعية الرابعة (فى النفس)- مصدر سابق- ص ص ١٢١:١٣١

(2) بدوى، عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانى-شتاء الفكر اليونانى- مصدر سابق- ص ١٤٠.

(3) مطر ،أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ص ٤٥٦:٤٥٧.

(4) بدوى،عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانى- شتاء الفكر اليونانى- مصدر سابق- ص ص ١٤٥:١٤٧.

وهذا ما أكده أفلوطين فى التاسوعة الخامسة حيث قال" وليست النفس فى العالم بل العالم فيها. لأن الجسم ليس محلا للنفس والنفس العقل والجسم فى النفس[1].

وإذا كان افلوطين يتبنى قول أفلاطون فى هبوط النفس الذى هو أمر مذموم، كما قال فى الجمهورية- حيث أنها لا تهبط إلى العالم إلا بعد أن تفقد أجنحتها كما قال" فى فيدروس" إلا انه يؤكد على أن هبوط النفس للعالم الحسى أمر ضرورى لبعث النظام والجمال فيه[2]. فإذا حانت لحظة هبوط النفس هبطت تلقائيا فحين تحيا فى العالم المعقول تكون فى وحدة تامة مع بقية النفوس ،ومع النفس الأولى وما يدفعها إلى الانفراد بذاتها، هو رغبتها فى محاكاة المبادئ التى تعلو عليها. حيث حاول أفلوطين هنا التوفيق بين فكرة الضرورة عنده وفكرة الخطيئة عند أفلاطون وهى السبب فى هبوط النفس لعالم الأجسام[3]. إذن فسقوط النفس فى الأبدان يتم وفقا لقانون الضرورة وخلاصها مرهون بدرج طهارتها[4]. ونلمس هنا التأثير الأفلوطين على الرازى فى أن كلاهما يرى أن الخطيئة الأولى، أو الا فتتان بالهيولى،وعالم الماديات،والأجسام هو السبب الحقيقى فى هبوط النفس إلى البدن ومن ثم تواجد هذه العلاقة بين النفس والبدن.

كذلك يرى أفلوطين وجود علاقة بين النفس الجزئية والجسم ولكنها لا تظهر إلا فى شكل تشبيهات. وفى نفس الوقت يرى أن الفصل بين النفس و الجسم عقلى بحت، فتارة يقول أن النفس والجسم شيئان متمايزان لا تقوم بينهما علاقة ومن جهة أخرى فالجسم ليس إلا نتيْجَةَ صَادرة عن النفس، وأنها هى التى تخلقه[5].

---

[1] شرف، محمد ياسر: كتاب الهلال- التصوف العربى- العدد (٣٨١- سلسلة ثقافية شهرية تصدر عن دار الهلال- سنة ١٩٨٢!- ص ٤٨

[2] زكريا ،فؤاد: الستاعية الراعبة (فى النفس)- مصدر سابق- ص ١٠٦.

[3] المصدر السابق: ص ١٠٦:١١٨.

[4] مطر،أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق ص ٤٥٠.

[5] زكريا، فؤاد- التساعية الرابعة (فى النفس)- مصدر سابق ص ص ١١٧،١١٨

والآن نطرح السؤال الآتي هل أقر الدين الإسلامي وجود علاقة بين النفس والجسد ومن ثم كان له تأثير على الرازي كفيلسوف إسلامي أم لا؟

يقر الدين الإسلامي وجود علاقة بين النفس والجسد. فإذا كان الإسلام يعترف بالحاجات المادية للإنسان فهو يؤكد على أهمية الجانب المادي في حياة الإنسان أما تأكيده على الجوانب العقلية والروحية فهو أشد.

ورغم الثنائية بين الجسم والعقل من ناحية والجسم والروح من ناحية أخرى. فليس هناك انفصال في شخصية الفرد. بل هو شيئ واحد بالتفاعل بين الجسم والعقل والروح[1]. وبهذه النظرة الثنائية المعتدلة سلك الإسلام طريقا وسطا يتمشى مع الفطرة السليمة. ويقبله العقل السليم الذي لا يرى لمشكلة الوجود حلا إلا برده إلى المادة والروح معا[2].

ومن هنا نرى أن الرازي متفق مع نظرة الإسلام في كون الإنسان نفس وجسد وأن هناك علاقة وثيقة بينهما.

كذلك نرى الكندي يدعم علاقة النفس بالجسد ولكنه يراها علاقة عارضة. ومع أن النفس لا تفعل إلا بالبدن فهي متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه[3]. وهنا نرى الكندي يجعل من علاقة النفس بالبدن مجرد شيئ عارض وليس أساس في حين يرى الرازي أنها علاقة ضرورية وأساسية وليست شئ عارض.

كذلك يرى الفارابي وجود علاقة بين النفس والبدن حيث أن النفس من جهة ما محركة للبدن، وفاعلة به وهذا ما ينظر فيه العلم الطبيعي، أما النظر في جوهرها فينظر فيه العلم الإلهي[4].

ولكن الفارابي يرى أن النفس الناطقة مفارقة لبدنها، وهذا ما يعطيها كل ما للعقل من حرية ؟، والسؤال هنا هل تبقى نفسا مستقلة بذاتها أم تصبح جزءا من العقل الكلي؟

---

(1) الشيباني، عمر محمد التومي: فلسفة التربية الإسلامية- مصدر سابق- ص ص ٩٢:٩٤.

(2) المصدر السابق: ص ٤٢.

(3) أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام- مصدر سابق- ص ٢٥٠.

(4) بدوي، عبد الرحمن: أرسطو عند العرب- المباحثات- مصدر سابق - ص١٧٦.

يلاحظ أن رأى الفارابى هنا غامض،كما يتناقض فى مختلف الكتب، فيقول أن الأبدان تبطل فتخلص النفوس بالموت، ويـأتى جيـل مـن بعـد جيـل فينضـم كـل شبيه إلى شبيهة، وينخرط كل فى نظامه. ولما كانت النفوس الناطقة ليسـت بأجسـام ولا تشغل أمكنه،فإنها تتكثر إلى غير نهاية، وهى تتصل ببعـض كمـا يتصـل معقـول بمعقول أو قوة بقوة ،وكل نفس تعقل ذاتها وتعقـل النفـوس الأخـرى المشـابهة لهـا، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها[1].

وهنا يؤكد الفـارابى علـى علاقـة النفس بـالبدن ويصـف فعلـها فـى البـدن بالحركة والآلية(يتقارب هذا القول على أرسـطو، ولكـن بعـد المفارقـة تبقـى النفـوس العاقلة.ويكون مصيرها الارتباط بما يشابهها. وهذا القول يتأثر به الرازى.

(٤) مصير النفس

سنرى فى الفصل الثالث من هـذا البحـث قـول الـرازى فـى " الخـوف مـن الموت" وهو يعتبره ضمن الآفات النفسية،وكيفية التغلب عليـه،وفيـه يوضـح الـرازى مصير النفس، وهو موافق لقول أفلاطـون أن النفـس الشـهوانية والغضبيـة فانيـة بعـد الموت، أما الجزء الباقى فى الإنسان فهو النفس الناطقـة حيـث أنـها لا تفنـى بفنـاء البدن.

فالنفس عند الرازى أبديه أزلية[2]، وهى قديمة قـدم القدمـاء الخمسـة الله-

---

[1] دى بور ت.ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق- ص ١٧٠

[2] أ- الأبد: هو استمرار الوجود فى أزمنة غير متناهية فى جانب الماضى.

ب- الأزل: هـو استمرار الوجـود فـى أزمنـة غير متناهية فـى جـانب المستقبل (الجرجـانى- التعريفـات-مصـدر سابق- ص ص ١٢،١١)

كذلك يطلق على الأبد والأزل اسم سرمدى Eternal فى أصل اللغة هو الذى لا فصل يقع فيه- وهو اتباع الشئ بشئ وبهذا يعرف"السرمدى" بأنه مالا أول له ولا أخر.

(وهبة مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق- ص ٢١٩)

النفس[1] – الهيولى – الزمان – المكان، وأنها لا تفنى بفناء الجسد بل تتناسخ.

وقد تعددت التفسيرات بشأن التناسخ[*] عند الرازي وقد كثر القول فيه، فمن كتاب العلم الألهي للرازي ما قاله" أبو محمد بن حزم"[2]. في كتاب الفصل في الملك والأهواء والنحل، حيث ذكر أن بعض الطوائف قالت بتناسخ الأرواح، أو تواتر

---

(1) كان قول الرازي بقدم النفس مسلكا لاتهام الكثيرين له بالإلحاد وإنكار الألوهية ولكن رغم قوله بقدم المبادئ الخمسة – الله – الهيولي – الزمان – المكان – النفس – وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم. ولكنه يؤكد في نفس الوقت على وجود خالق.

وفي الحقيقة أن الرازي كان يهاجم التوحيد الإسلامي ومذهب الدهر بين أيضا، فالتوحيد الأسلامي ينكر أن يكون إلى جانب الله شيئ قديم آخر كالنفس. ومن جهة أخرى يهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق الكون (دي بور ت. ج: تاريخ الفلسفة في إسلام – مصدر سابق – ص ص ١١٧:١١٩)

ورغم أن الرازي كان يتشكك في الفقه التقليدي إلا أنه لا ينكر وجود الله ولكن موقفه تجاه الأديان لا يخلو من شك حيث كان في فترة مواجهة مع الأديان كما كان يميل الرازي إلى موقف يشبه موقف كانط Kant في مسائل ما وراء الطبيعة. وهو القائم على تحكيم العقل. وقد اتخذت الرازي نفس المسلك في العلوم التي مارسها(تراث الإسلام – جـ٢ مصدر سابق ص ٩٥) ودليل اعترافه بالله أنه يثبت له الكمال والتنزيه عن كل نقص وكل ما رآه الرازي أنه لا ينبغي وصف الله بصفة لم يصاف بها نفسه مثل القدم فهل لا تليق مع الخالق بل المخلوق فالله فوق الزمان والمكان كما يفهم من الآية (هو الأول والآخر).

وهنا نجد الرازي إلى جانب موقفه من تحكيم العقل يؤيد مذهب التوقف فيقول (أن التوقف في الأمور التي لا أعرفها وأن الله تعالى لا يعاقبن على هذا التوقف (العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفي عند الرازي – (مصدر سابق – ص ص ٧٦:١٢٠)

وقد هاجم الرازي الطبياب (أبو حاتم الرازي – من الإسماعيلية)وقال بإنكاره للألوهية. رغم اعتراف الرازي بوجود الله. فهو خالقا قادرا أوجد جميع الكائنات. أما أبو حاتم فهو يجعل الدليل الأوحد لوجود الله هو خلق آل البيت كما كان يؤول القرآن تأويلا باطنيا ومن تناقضات أبو حاتم الرازي قوله أن أول ما خلق الله القلم ثم يتناقض بل التوهم ثم يتناقض بل الحروف. في حين يؤكد الرازي الطبيبات أن الفرق بين الخالق والمخلوق هو أن الله وجوده من نفسه والكائنات الأخرى وجودها من الله (المصدر السابق: ص ص ٨٠:٨٤)

وفي النهاية نجد أن مذهب الرازي في القدماء الخمسة هو في الحقيقة مذهب جملة الفلاسفة الذين أتوا قبل المعلم الأول. وهذا قول فخر الدين الرازي والجرجاني وصاعد الأندلس وقد ذكر أبو ريحان البيروني ت ٤٤٠ هـ أن الرازي قال بالقدماء الخمسة تبعا لأوائل اليونان كذلك لما ذكر ابن سينا القائلين بالقدم والحدوث لم يذكر الا من قال بوجود قدماء مع الله تعالى غير معلولة كما قال ديمقرطس بالقدماء الخمسة وابن زكريا الرازي. والمجوس القائلين بأصلين، وكذلك الحرفانيون القائلون بالقدماء الخمسة (اثنان حيان فاعلان البارئ والنفس – وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ الحياة وهف الأرواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء) وكان قولهم بقدم النفس بناء على قولهم أن كل حدث مسبوق بمادة فلو كانت حادثة لا فتقرت إلى مادة أخرى. وهكذا إلى ما لا نهاية أذن فهي قديمة(الرازي، أبو بكر: – رسائل فلسفية – مصدر سابق – ص ص ١٩٢:٢١٤) راجع أيضا النشار، علي سام بنشأة الفكرة الفلسفي في الإسلام جـ١ دار المعارف طه بمصر الإسكندرية سنة ١٩٧١ ص ٣٨١.....

(*) تناسخ Transmigration تناسخوا الشئ اي تداولوه وتناسخت من الأزمنة تتابعت، والتناسخ انتقال النفس بعد الموت إلى جسم آخر نباتي أو حيواني أو انساني. وقد قال فيثاغورس بنظرية التناسخ. ومن المرجح انه اخذها من الفلسفة الهندية واستعان بها أفلاطون في التدليل على خلود النفس والتناسخ نظرية دقيقة الصلة بنظرية استقلال النفس عن البدن.

راجع: وهبة، مراد: المعجم الفلسفي – مصدر سابق – ص ص ١٣١:١٣٢.

(2) الرازي: رسائل فلسفية – مصدر سابق – ص ١٧٠.

النبوات فى كل وقت وأن فى كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء،وقال آخرون أن العالم محدث ،وله مدبر لم يزل إلا أن النفس والمكان المطلق " أى الخلاء" والزمان المطلق،وكلها لم تزل معه،وهو قول يؤثر عن محمد بن زكريا الرازى الطبيب.

وهكذا يدرج"ابن حزم" الرازى ضمن القائلين بتناسخ الأرواح، حيث تنتقل الأرواح بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى، ولكنها ليست من نفس نوع الأجساد التى فارقت،ويؤكد الرازى هذا القول فى كتابه العلم الإلهى،حيث يرى أن الطريق لتخليص الأرواح من الأجساد المتصورة بالصور البهيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الإنسان لا يكون إلا بالقتل والذبح.

ومن هنا نجد أن تخليص النفوس من جثه من جثث الحيوانات يختلف من جثة الإنسان . وإن تخليص النفوس هنا أشبه بالخلاص وهذا ما قال به الرازى.

كذلك يقول" أبن معين حميد الدين ناصر بن خسرو"[1] ." والقياد يانى " فى رسالة فارسية له عن كتاب" العلم الألهى" أن من الفلاسفة من يقول بوجود شياطين،وأن نفوس الأشرار إذا فارقت أجسادها ظلت فى هذا العالم، وهى تدخل جسما خبيثا وتخدع الناس وتعلمهم الرذائل حتى يهلكوا ،وهذا هو قول الرازى فى كتاب" العلم الإلهى"، حيث يبين أن نفوس الأشرار التى صارت شياطين تتجلى لبعض الناس فى صورة ملائكة،حتى وقع الاختلاف بين الناس ،وقتل الكثيرين نتيجة تدبير تلك النفوس التى أصبحت شياطين،وقد رددنا على قول هذا المهووس الجرئى فى كتاب "بستان العقل".

ومما سبق ندرك أن الرازى قال ببقاء النفس بعد الموت، تبعا لقوله بروحانية النفس وجوهريتها وخلودها، كما قال" بتناسخ الأرواح" بعد الموت. ولكن ما نشك فيه هو قول القائلين بأن التناسخ عند الرازى قائم على القتل والذبح والرذائل. فإن آراء الرازى وكتاباته الأخلاقية تدافع عنه فى الصدد .

والجدير بالذكر أن فكرة خلود النفس ليست بجديدة لدى الرازى بل هى فكرة قديمة قدم بدايات الفلسفة اليونانية حيث يرى هيرقليطس[2] . فيما يختص

---

[1] المصدر السابق: ص ١٧٨.

[2] أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى- الفلسفة اليونانية - جـ ٢ - سابق- ص ٨٧.

بمصير النفس أن النفس عندما تترك الجسم تعود من حيث أتت إلى عالم النار. ومن هنا فإن المذهب لا يعترف بخلود فردى للنفس. مادام هناك تغير مستمر.

ومن هنا كان مذهب هيرقليطس فى التغير والصيرورة هو الذى جعله لا يقول بالخلود، لأن كل شيئ قابل للتغير والبقاء والزوال.

ولا شك أن مصير النفس ينطبق عليه هذا القول، ولكن الرازى لا يتفق معه فهو لا يرد النفس إلى عالم النار. ولا يؤيد فكرة التغير المستمر. ولكن الرازى يتفق مع قول الفيثاغورية فى بقاء النفس فقد قالوا بتناسخ الأرواح بل هم أول من قال بهذه الفكرة.

حيث ترى الفيثاغورية[1] . أن الإنسان عوقب ووضعت نفسه فى سجن البدن والذى وضعها فى السجن هو الله أو الآلهة، ولا يستطيع أن يتخلص من هذا السجن، وإنما فقط يمكن أن يتحرر عن طريق الموت. بانفصال النفس عن البدن. وعند ذلك إما أن تحيا حياة لا مادية صرفة إذا كانت محسنة، أو تحيا حياة عذاب بأن تذهب إلى النار، أو تحيا حياة أخرى فى جسم إنسان آخر وهكذا تستمر حياة النفوس.

وهنا نلمس تأكيد فيثاغورس على خلود الروح ووحدة الكائنات. وأن النفس عنده جوهر للجسد وهى باقية بدليل انتقال الروح من كائن إلى آخر[2] .

ولا شك أن الرازى قد سلك مسلك أستاذه أفلاطون الذى يرى خلود النفس وبقائها، وقد أخذ أفلاطون إلا دله على خلودها من الفيثاغوريين، وأتباع الديانات السرية مثل الأورفية وآرائهم فى التناسخ والخلود.

إما إذا ما تطهرت النفس من علاقتها بالبدن، مالت إلى ما يشابه طبيعتها من الموجودات الخالدة اللامرئية. أما التى تعلقت بالماديات فهى تظل بعد الموت مادية متعلقة بالأبدان[3]. ويقول أفلاطون فى "محاورة الجمهورية" الفيلسوف الحق لا يرهب الموت بل يطلبه ويستعد له" كما يقول أيضا" إذا أصاب العادل مرض أو فقر

---

(1) بدوى، عبد الرحمن ربيع الفكر اليونانى- مصدر سابق ص ص ١١٤،١١٥.

(2) شرف، محمد ياسر: التصوف العربى- مصدر سابق- ص ٤٤.

(3) مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ٢٠٨

أو أى مصاب إليه كانت عاقبة ذلك خيرا حقا فى اعتناق البر والفضيلة والتشبه بالله على قدر ما أتيح للإنسان بلوغه"[١] .

ويضع لنا أفلاطون أدلته على خلود النفس وهى:

١- يستند أفلاطون إلى تعاقب الأضداد فالليل يولد النهار والعكس والألم بعقب اللـذة والعكس. ولولا ذلك لانتهت الأشياء إلى السكون المطلق. وإذا كان بعد الموت حياة فلابد أن يكون بعد الحياة موت والموت حياة.

٢- يستمد الدليل الثانى من نظرية المثـل، فـالمثل لا تـدرك إلا بالـة أزليـة خـالدة مثلها، فالشبيه يدرك الشبيه،والموت هو الذى يمكن النفس من الاتصال بالمثل، وهى قد عرفت المثل قبل هبوطها إلى الأرض، وهى حركة وحياة ومثـال الحيـاة لا يعتريه الفناء.

٣- النفس لا تدرك الحقيقة فى هذا العالم إلا بالتذكر، فهى فى السماء كانت تعيـش مع الإلهية، فهى إذن مثـال أزلى وعندمـا هبطـت نسـيت مـا كـانت تعلمتـه مـن حقائق الأشياء، فالتذكر إذن دليل وجود النفس قبل اتصالها بالبدن، وما هو أزلى لابد أن يكون أبدى.

٤- الإنسان يتوق إلى السعادة، فإذا كانت سعادته لا تتحقق فـى هـذه الحيـاة، كـان لابد من أن يكون هناك ثمة حياة أخرى تتحقق فيها هذه السعادة.

٥- مبادئ الأخلاق تنص على معاقبة صانعى الشر، وإثابة صانعى الخير، وليس فى هذه الحياة ذلك، فلابد من حياة ثانية تنال فيها النفس جزائها.

٦- دليل الحركة. وهو قول أفلاطون فى محاورة" فيدروس" فالمتحرك إما أن يتحـرك بنفسه أو بغيره، فإذا كان متحركا بغيره فلابد مـن وقوفـه عـن الحركـة،فـالنفس متحركة بذاتها لأنها إلهية، فهى إذن مبدا بسيط ولا يفنى.

وسعادة الإنسان عند أفلاطون لا تكون إلا بخلاصها من المادة ورجوعها لعالم الأرواح. وهو يؤمن بالتناسخ للأرواح الطيبة والشريرة[٢] .

---

[١] صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية- مصدر سابق- ص ٤٦.

[٢] المصدر السابق: ص ص ٤٧،٤٨.

راجع أيضا- بدوى ، عبد الرحمن: أرسطو عند العرب- كتاب أثولوجيا من الإنصاف- مصدر سابق ص ص ٧٣،٧٤.

ولكن هناك بعض المآخذ على فلسفة أفلاطون في النفس، ومنـها أنـه برهـن على خلود النفس اكثر من البرهنة على وجودها وبخاصة في محاورة" فيدون"[1].

كذلك لم تكن لدى أفلاطون فكرة واضحة عن خلـود النفس إلى أن بـدأ فـي وضـع محـاورة"فيـدون" وقبـل هـذه المحـاورة كـانت موافقـة فـي "دفـاع سـقراط" : و"جورجياس" تشير لغموض فكرته عن خلود النفس ثـم تنتـهي إلى إبـداء قلقـه علـى مصيرها[2].

ولكننـا نـرى فـي الحقيقـة أن أفلاطـون شـأنه شـأن أي فيلسـوف آخـر لـه إسهاماته وثغراته،ولكننا لا يمكن أن ننكر أن لأفلاطون بـاع ليـس بقليـل فـي مجـال النفس على المستوى النظري والتطبيقي فهو أول من قال بلا مادية النفس وروحانينها وانفصالها عن البدن .

تلك الثنائية التي تأثر بها كثيرين من أمثال ارسطو وابن سـينا. كذلـك كـان أفلاطون أول من وضع أدلة خلود النفس في شـكل فلسـفي ومنطقـي متكـامل يسـهل علينا استيعابه.

أما فيما يختص بترتيب النفوس فقد كان أفلاطون مرجعا صادقا للكثير وقـد طبقوا أفكاره في مجال أخلاقيات النفس أو السلوك الإنساني Human Conduct

ولقـد تـأثر الكنـدي والفـارابي بفلسـفة أفلاطـون وأرسـطو فـي مجـال النظـر والتطبيق (الأخلاق) كما تأثر الرازي وابن مسكوية بفكر أفلاطون في مجال الأخـلاق، وهذا ما سنراه فيما بعد.

كذلك نرى أن نزعة أرسطو الروحانيـة فـي النفس تؤكـد أنـه ممـن يقولـون بعقل(مفارق). وبالتالي بخلود النفس، وهنا يكون الحساب والعقاب[3] .

إذ يرى أرسطو خلود" العقل الفعال" الذي هو في النفـس بعـد المـوت وهـذا الخلود يتم رغم ارتباط النفس بـالبدن ارتباطـا جوهريـا إلا أن الجسـد زائـل والنفس باقية. وهذا ما أقره أفلاطون من قبل فيما يتعلق بالأدلة على خلود النفس.

---

(1) شرف، محمد جلال: الله والعالم والإنسان- مصدر سابق ص ٢٣٨.

(2) أبو ريان ، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفي- الفلسفة اليونانية- جـ ١- مصدر سابق ص ٢٠٧.

(3) بدوي، عبد الرحمن: أرسطو طاليس في النفس- مصدر سابق- ص ١.

ولكن يوجه إلى أرسطو نقد فيما يتعلق بمسألة الخلود ، فهو لم يتوسع فيها، بل لعله لم يمسها مع إيمانه الراسخ بروحانية النفس. ولكنه امتاز بتأسيس علم نفس على قواعد علمية بحته[1] .

كذلك يشهد لأرسطو التزامه بالجانب الواقعى فى دراسة العلم الطبيعة الذى يندرج تحته دراسة النفس، حيث يجعل الإحساس أساس المعرفة الأول سواء أكانت حسية أم عقلية،فموضوعات العقل ليست معقولا خالصة قائمة بذاتها كما قال أفلاطون. بل هى معانى يجردها العقل من الصور المحسوسة، والنفس ليست مفارقة بطبعها كما اعتقد أفلاطون ، بل هى صورة للجسم متحدة به اتحادا جوهريا.

ومن هنا فقد أشار العقل الفعال تساؤلات كثيرة حول طبيعته ووظيفته [2] وهنا يتفق الرازى مع أرسطو كما اتفق من قبل مع أفلاطون فى مسألة خلود النفس وبقائها بعد الموت، بل يبدو التأثير اليونانى جليا فيه من هذه الزاوية.

وفى نفس الوقت لا نجد تأثير الفلسفات المادية القائلة بفناء النفس بعد الموت على الرازى. فالأبيقورية ترى أن النفس حينما يحضرها الموت لا تنسحب على البدن من عضو إلى آخر بالتدريج حتى يتم انطلاق جميع قواها منه. بل الذى يحدث هو أن هذه القوى تأخذ فى التناتى فى جملتها إلى أن تتلاشى نهائيا، ومن هنا يكون الموت تعجيلا بفنائها التام مع فناء البدن.

فالنفس إذن عند الأبيقورية تشارك البدن فى مصيره[3] .

وبهذا التحليل المادى للوجود الإنسانى ظن أبيقور أنه قد استطاع تخليص البشر من الخوف من الموت،ومن تأثير الآلهة على حياتهم ومماتهم، فالموت هو الفناء التام للوجود الإنسانى[4] . ومن هنا ندرك أن المذهب الأبيقورى لا يقول بخلود النفس بل هى متعلقة بالبدن، ومصيرها هو نفس مصيرة من الفناء والزوال لأنها مادية مثل البدن،وهذا ما يختلف مع رأى الرازى فى بقاء النفس بعد الموت.

---

[1] كرم، يوسف: الطبيعة وما بعد الطبيعة- المادة- الحياة- الله- مصدر سابق- ص ص ٥٣،٥٤.

[2] أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى- جـ ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة- مصدر سابق- ص ١٦١.

[3] مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ١٨٤ .

[4] أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى- جـ٢- أرسطو المدارس المتأخرة- مصدر سابق- ص ص ٢٦٤:٢٦٦.

أما الرواقية فترى أن مصير النفس هو البقاء بعد الموت إلى وقت الاحتراق الكلى، فمصير النفس يرتبط بمصير كل شئ فى هذا العالم الطبيعى، فهى لا تفنى بعد الموت، ولكنها تتحول إلى شئ آخر، وتظل على هذه التحولات حتى تفنى تماما عند الاحتراق الكلى[1]. ولعله هنا يمكننا الجزم أنه لا خلود فردى عند الرواقية إلا بمعنى واحد ، هو عودة الأفراد أنفسهم فى أدوار مقبلة[2] .

وهنا تختلف الرواقية أيضا مع الرازى، فهى لا تقول بفناء النفس بعد الموت، لان مصيرها هو مصير كل شئ مادى وفان، ولكن تحول النفس لديهم يشبه قول الرازى فى التناسخ.

ويتأثر الرازى بأفلوطين أيضا فيما يتصل بخلود النفس، حيث يتبنى أفلوطين نفس أدلة أفلاطون وهى أدلة عقلية ولكنه يضيف دليل آخر يتمشى مع نزعة المتصوفة، فيقول أنت لا تؤمن بخلود نفسك لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته، وإذا أردت أن تدرك طبيعة النفس على حقيقتها فلا تتأملها وهى مختلفة بالجسم، بل عليك أن تحاول تجريدها، وتطهر نفسك من الجسم، ولدى افلوطين برهان آخر دينى مستمد من المعتقدات الشائعة فى عصره. يقول فيه لو كانت النفوس فانية، لما أمرتنا الآلهة بتكريم الموتى[3] .

ويرى أفلوطين أنه كان بوسع النفس ألا تنزل إلى البدن، وإنما الضرورة، وهنا نجد انه ينظر للمسألة من زاوتين هما أن النفس تتنزل إلى البدن بمحض اختيارها بعد أن كانت فى النفس الكلية. ولكنها مع ذلك تسعى إلى الانفصال والاتجاه إلى الفيض من ذاتها، فهى مسئولة إذن عن الحلول والفيض، ومن ناحية أخرى ينفى أفلوطين هذه الحرية للنفس فى حلولها بالبدن، حيث يقول ان هناك وقت لابد أن يأتى وتحل النفس فى البدن، وهنا يبرز عند افلوطين القول بالحرية تارة والقول بالجبر تارة أخرى، حيث أن كل شئ أعلى يميل بذاته إلى الأدنى وهو يقول أن

---

(1) مطر، أميرة: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ص ٤٠٧،٤٠٨

(2) أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى- جـ٢- أرسطو والمدارس المتأخرة- مصدر سابق- ص ٢٨٨

(3) زكريا، فؤاد: التساعية الرابعة(فى النفس)- مصدر سابق- ص ص ١٣٢:١٣٤

هبوط النفس للبدن شر لا بد منه، ومن هنـا قـال أفلوطـين بـالموقفين المتعـارضين [١] ونتيجة لذلك يرى أفلوطين بقاء النفس كما يؤكد علـى التناسـخ Transmigration وهو نوع من العقاب يقع فى النفوس السيئة ولذا يقول بإمكانية هذا التناسخ فى صور حيوانية ونباتية[٢].

ومما سبق نستخلص أن هـذه الفلسـفة الأفلوطينيـة تختلـف عـن الفلسـفة اليونانية فى أنها تتسم بالجاني الذاتـى إذ نـرى افلوطـين يقـول فـى " التسـاعيات" وخاصة التساعية الرابعة" على أن أحجـب عـن نفـس النـور الخـارجى. لكـى أحيـا وحدى فى النور الباطن".

ونفس القول نجده عنده بقيـة الأفلاطونيـين مثـل أبرقلـس، فـنراه يقـول أن المعرفة تبدأ من الـذات وتنتـهى إلى الله،وهـم يفسـرون قـول سـقراط المشـهور تفسـيرا جديدا فيريدون من معرفة الإنسان لذاته أن ينطوى على نفسه دون العالم الخارجى.

وهذا الطابع الذاتى الواضح هو ما يخرج هذه الفلسـفة مـن حظـيرة الفلسـفة اليونانية لكى تحتضنها ورح الحضارة العربية أو السحرية[٣].

أى أن أفلوطـين يمثـل فـى الواقـع الـروح الشـرقية أكـثر مـن تمثلـه للـروح اليونانية[٤].

ولا شك أن الرازى يتفق مع أفلوطين من هـذا المنطلـق وخاصـة فيمـا يتعلـق ببقاء النفس وتناسخها، بل أنه كان أكثر قربا إليه من أى فيلسوف آخر لاقترابه من الفكر الشرقى إلى حد ما أكثر من اليونانى. وسنرى فى الفصل الثالث مـدى انعكـاس بعض جوانب هذا الفكر الأفلوطينى علـى الفيلسـوف والطبيـب الـرازى وخاصـة فـى مجال الأخلاق.

---

[١] بدوى، عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانى- شتاء الفكر اليونانى- مصدر سابق- ص ص ١٤٧،١٤٨.
[٢] مطر، أميره حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ٤٥٠.
[٣] بدوى، عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانى- شتاء الفكر اليونانى- مصدر سابق- ص ١١٤.
[٤] المصدر السابق- ص ١٥٠.

ولكن الإمام" الغزالى [1] . وجـه بعـض المآخذ علـى قـول الفلاسـفة فـى أمـر النفس ففى المسألة (١٩) فى إبطـال قولهـم أن النفـوس يسـتحيل عليـها العـدم بعـد وجودها وهى سرمدية لا يتصور فنائها.

وللفلاسفة أدلة على ذلك وهـى: أن قولهـم بـانعدام النفس، إمـا أن يكـون بموت البدن، أو بضد يطرأ عليها، أو بقدرة القادر.

١- والدليل الأول باطل، فـالبدن ليـس محـلا لهـا، بـل هـو آلـة تسـتعملها النفس بواسطة القوى التى فى البدن.

٢- وكذلك فالدليل الثانى باطل إذ الجواهـر لا ضـد لهـا، ولا تنعـدم فـى العـالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء.

٣- والثالث أيضا باطل إذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالضرورة.

أما المسألة(٢٠) [2] . فهى فى إبطال إنكـارهم لبعـث الأجسـاد، ورد الأرواح فى الأبدان ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة، وحور العين وسـائر مـا وعـد بـه الناس. وهى أمثلـة ضربـت للعـوام لتفـهيم الثـواب والعقـاب الروحـانيين أعلـى مـن الجسمانيين.

ولقد قال الفلاسفة أن النفس تبقى بعد الموت بقاءا سرمديا وتتفـاوت طبقـات الناس فى درجات الألم واللذة. والنفس الجاهلة فى الدنيا حقها أن تتألم بفوات لـذة النفس ولكن الاشتغال بالبدن ينسيه نفسه، والنفوس المدركة للمعقولات قد تلتـذ بـها التذاذا خفيا لشواغل البدن، واللذات العقلية أشرف من الجسمانية.

وهنا يرى الإمام الغزالى أن هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع فى الآخـرة أنواع من اللذات أعظم من المحسوسات. ولا ننكـر بقـاء النفـس عنـد مفارقـة البـدن. ولكن عرفنا ذلك بالشرع أما المخالف للشرع فهو:-

١- إنكار حشر الأجساد.

٢- إنكار اللذات الجسمانية فى النار.

٣- إنكار وجود الجنة والنار كما وصفت فى القرآن.

---

(١) دينا، سليمان: الغزالى- تهافت الفلاسفة- دار المعارف- ط٦ - القاهرة- سنة ١٩٥٧- ص ص ٢٧٤:٢٨١.

(٢) المصدر السابق: ص ص ٢٨٢:٢٨٧ ولمزيد من الإيضاح راجع حتى ص ٣٠٦.

ومن هنا كان الأمام الغزالي يؤيد أدلة الشرع فيما يختص ببقاء النفس وثوابها وعقابها. ويهاجم الفلاسفة الخارجين عن هذا الإطار الشرعي وخاصة فلاسفة اليونان.كذلك أكد الدين الإسلامي على بقاء النفس في آيات القرآن الكريم ومنها ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ آل عمران: ١٦٩".

وهذه الآية تقرر أن هناك امتدادا طبيعيا لهذه الحياة بعد الموت، فالحياة السرمدية في نظر أهل العلوم المادية والحسية إنما هي حيا تتخيلة،وليست واقعية، أي ينقصها التجريب المعلي.

أما أصحاب العقول النورانية، والقلوب الربانية، فهم يؤمنون بالآية الكريمة، بل ويدركون أن الموت فناء للجسم المادي فقط. أي البدن الذي يظنونه الأساس للحياة.

كذلك فالذين يعرفون بشفافية قلوبهم،ونور بصيرتهم، يدركون أن متاع الدنيا قليل،وأنها لعب ولهو،وأن الخلود الحقيقة الدائم يكون مع الله[1] .

ومن هنا نجد اتفاق بين ما جاء به الرازي وما ورد في القرآن الكريم في شأن خلود النفس وبقائها بعد الموت.

وكذلك لم يختلف الإسلام كثيرا مع فلاسفة اليونان. فقد تعرض لتعريف النفس الإنسانية ومرادفاتها وسماتها كما أكد على طبيعتها الواحدة وعدم انقسامها. أما في مجال مصير النفس فكانت النفس باقية والجسد زائل. ولكن للإسلام طابعة الخاص والمستمد من الدين في عرض هذه القضايا.وقد طبق فلاسفة الإسلام نفس هذا الفكر الديني فيما يتعلق بمصير النفس فنجد أن الكندي- يرى أن النفوس تختلف من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى فمنها ما يكون في غاية التقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن، ومنها ما فيه دنس فيقيم في فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى من فلك القمر إلى فلك عطارد حتى الفلك الأعلى[2] .

---

[1] الشرقاوي، حسن : الشريعة والحقيقة- الهيئة المصرية العامة للكتاب - الإسكندرية سنة ١٩٧٦- ص ص ١١٠،١١١ .

[2] ابو ريان، محمد: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام- مصدر سابق ص ٢٥٠.

إذن فالكندى يتفق مع الرازى فى بقاء النفس [*] وإن كان الكندرى يـرى أن مراتب النفوس فى وصولها إلى المستقر الأعلى تختلف حسب أعمالها. فمنها ما يصل إلى المستقر الأعلى بعد الموت مباشرة ومنها ما يمر بمراحل عـبر أفـلاك أخـرى حتـى يتهذب ثم يصل للمستقر الأعلـى وكأنـه بـهذه الفكـرة يؤكـد علـى الثـواب والعقـاب للنفوس، فى حين أن الثواب والعقاب عند الرازى يأتى من التناسخ.

كذلك يرى الفارابى أن النفس إذا تجردت عن البدن لم يعـد لهـا علاقـة إلا بعالمها ويكون لها من الفعل والرأى ما يليق بذلـك العـالم. وهـو عـالم اتصـال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كله فتنتقش به[1] .

ومن هنا فإن السعادة التى يتمتـع بـها أهـل المدنيـة الفاضلـة تختلـف قـدرا ونوعا تبعا لدرجة الكمال التى بلوغها من الحياة الاجتماعية، فـإذا فـازوا بالانفصـال عن المادة وروابط الأجسام قد نجوا من الطوارئ المعرضة للأجسام بطبيعتها. وهكذا لا يقول الفارابى بخلود النفس إلا بشرط أن تكون قـد وصلـت فـى الحيـاة الدنيويـة إلى درجة العقل المستفاد. مثل من قال بوحدة النفوس أمثال ابن باجه وابن رشد[2] .

ورغم هذا يمكننا القول بوجود ثلاثة أنواع من النفوس عند الفارابى. هـذا إذا استبعدنا الرأى القائل بفناء النفس. والـذى يؤكـده ابـن رشـد فـى اسـتعراضه لموقـف الفارابى من مشكلة خلود النفس.

أ- نفـوس خـالدة، وهـى التـى وصلـت إلى درجـة مـن الكمـال فـى المعرفـة والعمـل واستحقت بلوغ السعادة والخلود فيها.

ب-نفوس خالدة، حصلت على معرفة الخير ولكنـها أعرضـت عنـه. وهـذه النفـوس الفاسقة تخلد فى الشقاء، فهى لم تربط بين المعرفة والسلوك.

جـ-نفـوس فانيـة ،وهـى النفـوس الجاهلـة التـى لم تعـرف الخـبر فبقيـت بحالتـها الهيولانية ففسدت بفساد الجسد ويكون مصيرها الفناء التام[3] .

---

[*] والكندى قال صراحة بخلود النفس ولكنة لم يذكر لنا هل وجدت قبل البدن كما عند أفلاطون أم وجدت معه كما تزكر النصوص الدينية. (راجع- دى بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق- ص ١٤٤)

[1] بدوى، عبد الرحمن: أرسطو عند العرب- المباحثات- مصدر سابق ص ٢٠٢،٢٠١.

[2] جمعة ،محمد لطفى: تاريخ فلاسفة الإسلام- مصدر سابق- ص ص ٢٦:٢٣.

[3] أبو ريان، محمد على: تاريخ الفلسفى فى الإسلام- مصدر سابق ص ص ٣٧٦،٣٧٥.

وقد ذكرت اعتراضات كثيرة على الفارابى بشأن خلود النفس. فتارة يقول أن القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط مفارق للمادة بعد موت البدن، وهو الإنسان على الحقيقة ،وتارة أخرى يقول بأن نفوس أهل المدن المضافة للمدنية الفاضلة تؤول بعد الموت إلى الشقاء الدائم، أو إلى العدم، ولا بقاء إلى للنفوس الفاضلة (وهذا ما عرفنا سابقا" ومعنى هذا أن النفس الإنسانية لا تستطيع البقاء إلا إذا أصبحت عقلا محضا قائما بذاته. وهى أيضا لا تنتقل من هذا البدن إلى آخر لأن لكل نفس مزاج للبدن الذى كانت فيه. ومن هنا فرأى الفارابى متضارب فتارة يقول بالخلود وتارة لا،[1] . وإن كان الفارابى قد ذهب مذهب فلاسفة الإسلام من الخلود إلا أنه وضع هذا الخلود فى شرط أن تصبح النفس عقلا خالصا وهو من هذا المنطلق لا يتفق مع الرازى الذى لا يضع شروطا للبقاء بل البقاء يكون من نصيب النفس العاقلة كما أن الرازى لم يضع تصنيف لمصير النفوس كما عند الفارابى.

كذلك يؤخذ على الفارابى انه عندما شرح كتاب الأخلاق لأرسطو كان يرى أن أرقى ما يصل إليه الإنسان فى هذه الدنيا هو الخير الأسمى. وما يقال بعد هذه الحياة ليس إلا خرافات العجائز، لأن ما يولد ثم يموت، ليس من صفاته الخلود (ولذا قال البعض بتكفير الفارابى واتهامه بالتناسخ رغم رفضه التناسخ مع أستاذه أرسطو[2] .) ولكن فى نفس الوقت لا يمكننا إنكار أن فلسفة الفارابى فى جملتها مذهبا روحانيا Spiritualismus متسقا تمام الاتساق، وبعبارة أدق مذهبا روحانيا عقليا Intellectualismus.

أما كل ما هو مادى محسوس فمنشؤه القوى المتخيلة كما يمكن اعتباره تصورا مشوشا.والوجود الحقيقى إنما هو العقل[3] . ومن هنا نجد أن الفارابى رغم قوله بخلود النفس إلا أن الخير الأسمى لا يتحقق فى هذه الحياة. بل يتحقق

---

[1] صليبا، جميل تاريخ الفلسفة العربية- مصدر سابق- ص ١٦٦.

[2] جمعة ،محمد لطفى: تاريخ الفلسفة فى الاسلام- مصدر سابق- ص ص ١٧٤:١٧٦.

[3] دى بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق- ص ص ١٧٤:١٧٦

بعد الموت ثم يتناقض بقوله أن وجود حياة يتحقق فيها هذا الخير الأسمى محال وليس بعد الحياة الدنيوية حياة أبدية.

ومن هنا نرى أن الفارابى يميل إلى تمويه موقفه من الخلـود، ولـذا يلجـأ إلى التصنيفات التى بها تحتل كل نفس مقامها، ولكن الرازى كان واضحا فى أمر خلـود النفس حيث قال ببقاء النفس الناطقة، وهنا يتقابل مع الفارابى فى تأكيده على قيمة اعقل ودورة فى مسألة الخلود، ولكن الفارابى لم يأت بفكرة التناسخ التى أكد عليـها الرازى من قبل.

تعقيـب

من خلال دراستنا لهذا الفصل نرى النقاط الآتية:

١- اقتصر فلاسفة اليونان قبل سقراط وسقراط على دراسة النفس بشـكل نظرى فقد عرفوا النفس أو ارجوعها إلى بعض المبادئ مثل الماء أو الهواء أو النـار. ونجـد أن هذه الدراسة الهامشية للنفس إنما هى فى الحقيقـة امتـدادا لآرائـهم الأوليـة فـى تفسير الوجود (مبحث الأنطولوجيا) وهنا نلمس أن الطبيعين الأوائـل إن بدايـات الفلسفة اليونانية لم تؤثر على فلاسفة الإسلام ومنهم الرازى لسطحية هذه الأفكار وعدم وصولها إلى درجة من الكمال يعتد بها. ويؤخذ عنها .

٢- كان الرازى مؤمنا بفكر أستاذه أفلاطون مطبقـا آرائـه بأكملـها دون تحريـف هـذا فيما يتعلق بوحدة النفـس وعـدم انقسـامها وعلاقتـها بالجسـد. حيـث أن مفـهوم النفس وطبيعتها لديه كان أكثر فهما وخصوبة وعمقا عمن سبقوه،وهنا أيضـا كـان الرازى ملتزما بالاتجاه الدينى الاسلامى الذى أكد على وحـدة النفـس رغـم تعـدد قواها وروحانيتها.

٣- أما فى شأن مصير النفس فكان الرازى أفلاطونى النزعة أيضـا، ولكـن مـا يؤخـذ عليه عدم طرح أدلة عقلية كافية على بقاء النفس بعـد المـوت وكـان ينبغـى علـى فيلسوف عقلى مثله أن لا يجعل من مجرد قـدم النفس واعتبارهـا ضمـن القدمـاء الخمسة مبررا كافيا على سرمديتها. كذلك فلم يدلنا هل تبنى نفس أدلة أفلاطـون أستاذه أم لا؟ ولكنه فى هذا الموضوع لم يخرج عن النطـاق الإسـلامى الـذى نـص صراحة على بقاء النفس بعد الموت. ولكن الرازى قال بالتناسخ ولم يـأتى بجديـد أيضـا فى هذا الصدد بل تـأثر بالفلسـفة اليونانيـة فيـه حيـث بـدأت جـذور هـذه الفكرة من الفيثاغورية مارة بأفلاطون وافلوطين حتى الـرازى وإن لم يكـن الـرازى قد تلقى فكرة التناسخ الفيثاغورية مباشرة ولكن عن طريق أسـتاذه الأول أفلاطـون كما أن القرآن لم يأت بالتناسخ.

كنا نرى هنا أن الرازى غير ملم بمفهوم التناسخ ودليـل ذلـك لم يوضح لنـا هـل يكون للأرواح الخيرة والشريرة أم لإحداهما دون الأخرى؟ رغم قوله أن الله عـادل وحكيم ولا يمكن أن تتجلى نفوس الشياطين فى صورة ملائكة وتوقـع النـاس فـى الشرك والضلال. فهذا لا يستقيم مع العقـل الـذى أكـد الـرازى وجـوده فـى كـل مناحى تفكيره. بل كان العقل من صميم منهج الرازى فى معالجاته النفسية.

٤- كذلك تأثر الرازى بأرسطو فى تعميق العلاقة بين النفس والجسم وتأثر كل منـهما بالآخر بشكل عملى أكثر من اقتداء بأفلاطون فى هذا الشأن.

٥- أما فيما يتعلق بقدم النفس (أبديتها وأزليتها) فلم يكن الـرازى يسير علـى نـهج الإسلام، فقد وضعها ضمن القدماء الخمسة وربما قال بذلك لكى يثبت لها البقاء حيث أنها إذا كانت أزلية فلابد أن تكون أبدية.

٦- ولا ينبغى أن نغفل تأثير فلاسفة الإسـلام قبـل الـرازى فيـه مـن أمثـال الكنـدى والفارابى حيث أن كلاهما تأثر بالتيار الأفلاطونى الذى تأثر به الرازى.

خلاصه الأمر...

أن فلاسفة اليونـان كـان لهـم الفضـل الأكـبر فـى موضـوع النفـس والقضايـا الأساسية المتعلقة بها فكان لهم الرصيد الكبير فى هذه الدراسة النظرية، الأمر الـذى جعل فلاسفة الإسلام ينهلون من نفس المعين مع إضافـات تتمشـى مـع دينـهم وأمـر دنياهم وهذا ما فعله الرازى. كذلك لا يمكننا إنكار أن الرازى لم يكن له باع كبير فى أمر النفس النظرية بل كان مرددا لأقوال اليونان.متأثرا بالقرآن أما من الناحية العمليـة فقد تفوق عليهم وهذا ما سنلمسه فيما بعد.



السلوك الأخلاقى

- تمهيد
- ١- السلوك الأخلاقى قبل الرازى
- أ- عند اليونان
- ب- فى الإسلام
- ٢- القواعد الأخلاقية عند الرازى
- ٣- طبيعة الأخلاق وغايتها عند الرازى
- تعقيب

تمهيد

استعرضنا في الفصل السابق خصائص النفس عند الرازي، مع مقارنتها بما ورد عن فلاسفة اليونان، والفلاسفة الإسلاميين، واضعين في اعتبارنا قياس ذلك بروح الشريعة الإسلامية ومدى توفيق فيلسوفنا أو عدم نجاحه في ذلك الأمر، ولما كان البحث في النفس يرتبط دائما بالبحث في الأخلاق، لذا فقد عولنا في هذا الفصل على البحث في المفاهيم الأخلاقية وما يرتبط بها من معان كالخير والشر، والفضيلة والرذيلة، واللذة والألم.. الخ حتى نتبين موقف الرازي منها ومدى اتفاقه أو معارضته للفلاسفة الآخرين.

ويجدر بنا قبل الخوض فيما سبق أن نبدأ باستعراض بعض المعاني اللغوية المرتبطة بكلمة" أخلاق" كما يلي:

(١) الأخلاق

الخلق: - في اللغة العادة والطبيعة والدين والمرؤه، والجمع" أخلاق" وقد عرف العلماء الخلق بأنه ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر و روية وتكلف فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقا، وكذا الراسخ الذى يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل. مثل البخيل إذا حاول الكرم والكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة وكذا ما تكون نسبته إلى الفعل والترك على السواء كالقدرة[1].

كما يناظر كلمة" أخلاق" في اللغة الإنجليزية كلمة" Morals وفي الإيطالية Morale وهذه الكلمة مأخوذة من الكلمة اللاتينية Mores وهي جمع لكلمة Mor وبناظرها في اليونانية Zoos"[2].

---

[1] التهانوى، الفاروقى: كشاف اصطلاحات الفنون - جـ٢ مصدر سابق ص ٢٢٧، ص ٢٢٨.

[2] ومن هذا اللفظ اليونانى جاء الاسم الآخر للأخلاق وهو Ethica فى اللاتينية و Ethics فى الفرنسية وفى الانجليزية Ethik وفى الألمانية E tkica بدوى، عبد الرحمن : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ط٢ ، الكويت ١٩٧٦ ص ٧ وتعرف الأخلاق فى الإنجليزية أيضا Ethics & Morality ولها معنيان :-
١- مجموعة قواعد السلوك مأخوذة من حيث هى غير مشروطة.==

ولا تقتصر الأخلاق على كونها علما نظريا فحسب، بل إنها تتعلق بالسلوك العملى للإنسان وهذا ما جعل بعض المفكرين يميلون فى إطار انتقادهم للأخلاق النظرية إلى القول بأنها ليست ممكنه إلا إذا تعاونت مع علم العادات الأخلاقية[1]

وإذا كانت الأخلاق قد رآها البعض علما نظريا فقط ورآها البعض الآخر علما عمليا فقط، فلعله يمكن الحكم بإفراط كلا الطرفين فى وجهه نظرة.

إذ أن الواضح من أول وهله أن ما يرتبط بذات الإنسان وحياته وسلوكه وإنفعالاته إنما هو ما يوضع داخل نطاق العمل، وفى نفس الوقت لا ينبغى لنا إهمال الجانب النظرى للأخلاق.

فلا شك أن علم الأخلاق يصنع لنا النموذج الأمثل والقواعد التى ينبغى إتباعها (نظريا) لكى نكون أخلاقيين فى سلوكنا، ولذا فإن الأخلاق لا تكون أخلاقا إلا بقدر الامتزاج والانسجام بين النظر والعمل[*]

ولكن ما هو الحكم الأخلاقى؟ نجد أن الحكم المرتبط بالأخلاق يختلف كلية عن الحكم المنطقى فهو ليس مجرد" حكم عن" Judgment about بل هو " حكم على" Judgment upon وهو ليس مجرد حالة لموضوع ما، بل هو عبارة عن مقارنة الموضوع بمعيار ما، وبواسطة هذا المعيار يتقرر ما إذا كان الموضوع خيرا أو شرا ، صائبا أم خاطئا.

وهنا يتضح ما نعنيه بان وجهة النظر الأخلاقية هى وجهه نظر معيارية[2] .

وثمة أربعة مفاهيم تصدر عنها أحكام الناس على الأفعال بأنها خيرة أو شريرة.

--٢- نظرية عقلية فى الخير والشر (معجم لالاند) أنظر: مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق ص ١٢

أما علم الأخلاق فهو علم السلوك، وه من أنواع الحكمة العملية ويسمى تهذيب الأخلاق والحكمة الخلقية أيضا أنظر: التهانوى، الفارابى: كشاف اصطلاحات الفنون، جـ٢، مصدر سابق صـ ٢٣٠ وكذلك يدرس علم الأخلاق عادات وأعراف الإنسان، أى سجاياه التى يتصرف ويسلك وفقا لها.

Mackernizie, John. S: A Monual of Ethics University totorial press – London 1962 p. i

[1] وهذا الرأى لجورج جورفيتش Gurvitch وقد جاء فى كتابة Science de Moeurs

راجع بدوى، عبد الرحمن: الأخلاق النظرية- مصدر سابق ص ٢٣.

[*] وهذا ما حاوله الرازى وما سنجده فيما بعد فقد استفاد الرازى من دراسته للنفس فى مجال النظر والأخلاق فى قواعدها والمفاهيم المتعلقة بها وطبق هذا عمليا فى مجال السلوك النفسى

[2] Mackenzie, J. S: A Manual of Ehics op. Cit., p103.

وأول هذه المفاهيم هـو " القيمـة" Valuation فـإصدار الحكـم علـى الفعـل الإنسانى بأنه خير أو صائب أخلاقيا. إنما يعنى أنه ذو قيمة ،وهذه القيمة قد تكـون نابعـة مـن ذاتـه، أو بسـبب النتـائج المترتبـة عليـه[1]. والمفـهوم الثـانى هـو الإلـزام Obligariness إذ أننا عندما نقوم بالحكم على السـلوك مـن الناحيـة الأخلاقيـة ، فإن ما نعنيه هو أن على الشخص أن يؤدى أفعالا معينة كواجـب، ومـن هنـا كـانت الأحكام الأخلاقية وثيقة الصلة بقـوة القـانون[2]. أمـا المفـهوم الثـالث فـهو المعـروف بالملائمـة الأخلاقيـة Moral fittingness فعندمـا نقـول بـأن فعـلا مـا صائبـا مـن الناحية الأخلاقية فإننا لا نعنى أنه كذلك من حيث القيمة،والإلزام، بـل نعنـى أنـه ملائم لموقفنا الأخلاقى، حيث أن لكل ظرف فعل أخلاقى مناسب لـه، ويحـدد هـذا الفعل العقل الإنسانى[3] . والمقصود بالعقل فـى أخـلاق العقـل: العقـل الإنسـانى فـى مقابل العاطفة والإرادة والانفعال[4] .

أما المفهوم الرابع فهو الصدق الموضوعى Objective Validity ويمثل ذلك فى أن الإنسان عندما يقول أن هـذا الفعـل خـير أو صـائب أخلاقيـا فلابـد أن يقـول الصدق بعيدا عن حكمة الذاتى على الأمور.

ولكن فى نفس الوقت قد يكون صائبا أو مخطئا فى حكمـه، ولكـن بالنسـبة له على الأقل يشعر بأن هذا الحكم صائبا[5] . أما بالنسبة للنظريات المتعلقـة بـالحكم الأخلاقى Moral Judgment فهى نوعان:

---

(1) Lillie, William: An Introduction to Ethics – University Paperbacks 3 rd ed . London 1967 p. 82 Look also . p 207& 208

(2) Ibid.: P.P. 207 & 208 .

(3) Ibid.: p .p 83 & 84 .

(4) بدوى عبد الرحمن: الأخلاق النظرية- مصدر سابق- ص ٢٥٩.

(5) Lille , W: An Introduction to Ethics. OP. Cit., p. 84

١- نظريات معيارية

وهى نظريات تؤكد على المعيار، وتتعامل مع الشئ كما يجب أن يكون، وليس بما هو كائن إنها نظريات لا تصف ولا تقرر الفعل الأخلاقى بل إنها " تقوم" وهى إما ذاتية أو موضوعية.

أ- النظريات الذاتية Subjective theories

وفى هذه النظريات يستخدم مصطلح الذاتية لكى يشير إلى أن الحكم بصواب فعل يعتمد على الحالة العقلية لشخص ما، وهذه الحالة نظرا لتغيرها بين لحظة وأخرى فإن الفعل قد يكون صائبا فى وقت وخاطئا فى آخر، ولا ينبغى أن نغفل أن هذا الحكم إنما يختلف من شخص لآخر[١].

ب- النظريات الموضوعية Objective theories

وهى تقرر أن القيم الأخلاقية تمثل نسيجا خاصا بعيدا عن آراء الأفراد وسلوكهم[٢].

ومن هذا المنطلق إذا قلنا أن فعلا ما صائبا أو خيرا تبعا لما يشير فى أنا شخصيا من مشاعر الاستحسان أكون معبرا عن رأى غير موضوعى، لأنه تبعا لذلك تكون الجملة الأخلاقية غير مؤكدة على من يصوغها أما إذا كان الحكم لا يعتمد على الشخص الذى يقوم به ولا الزمان أو المكان فإن هذا الحكم يعتبر موضوعيا.

٢- نظريات غير معيارية (تقريرية)

فإذا كان البحث فى النظريات المعيارية ينصب على ما ينبغى أن يكون فإن النظريات الغير معيارية تعتمد على ما هو كائن بالفعل، حيث يعبر الحكم الأخلاقى عن حقيقة واقعية يمكن تحليلها ولا يدخل فى الحكم فى أى معيار لاستحسان أو استهجان أى فعل أخلاقى، بل يصف ويقرر فقط.

---

(1) Ibid.: P. 106

(٢) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي- جزءان -جـ١- دار الكتب اللبناني- بيروت- سنة ١٩٧٩ ص ٤٤٩

وتنقسم هذه النظريات إلى:

أ- نظريات الحس الأخلاقى:

وهى ترى أن المفاهيم الأخلاقية هى مفاهيم إمبريقية، حيث ترى أن الحس الأخلاقى هو ملكة التمييز بين الخطأ والصواب ولذا فلكى نعرف ما إذا كان فعلنا صائبا أم خاطئا، فلابد من ملاحظة بعض الناس وهم يقومون بهذه الأفعال[1].

ب- النظريات المنطقية الأخلاقية

وهى تنطلق من تصور أن الأحكام الأخلاقية تكون صادقة لأننا لا يمكن أن ننكر صدقها وإلا وقعنا فى التناقض الذاتى. وهنا يكون الحكم الأخلاقى على غرار الحكم المنطقى[2] فى الدقة والأحكام وهو حكم على علم الأخلاق وليس فلسفة الأخلاق..

جـ- النظريات الطبيعية والوضعية

وهذه النظريات ترى قوانين الأخلاق أشبه بقوانين العلوم الطبيعية. فالتقرير الأخلاقى فيما يتعلق بالعرف أو الحياة العملية هو فى الحقيقة تقرير واقعى[3]. أى تقرير يتمشى مع الواقع الملموس.

٢- الفضيلة والرذيلة (*)

كلمة فضيلة: هى ترجمة للكلمة اليونانية apεtη المأخوذة من كلمة apcoros ومعنى هذه الكلمة "الأحسن"، ولذلك فهى قريبة من الكلمة اليونانية، أما فى اللاتينية فقد ترجمت إلى Virtus وهى مشتقة من Virus أى رجل ولهذا يدل المعنى على الرجولة وقد توسع فيها الكتاب اللاتين حتى أصبح معناها يدل على الأحسن والأفضل، أما الكلمات فى اللغات الأوربية الحديثة المشتقة من Vertus

---

(1) Harison, Jonathan: Ethical objectivism, in Enc of Philosophy Vol 3, the Macmillan Gompany of the free press- New YORK, 1972 P, 73

(2) Ibid: p.p. 71&72

(3) Ibid: p 69

(*) لابد أن يميز الأخلاقى بين أفعال سوية أخلاقيا، وهى الفضائل، وأفعال غير سوية أخلاقيا وهى الرزائل، ويمكن وصف أفعال الفضيلة بأنها خير، وعلى العكس منها نجد الرزيلة هى الشر، ويكون لذلك مقياس أحكامنا الأخلاقية هو تميزنا بين الخير والشر، ومعنى إدراكنا لهما

مثل Vertu فى الفرنسية و VIRTU فى الإيطالية و virtus فـى الإنجليزيـة تـدل على الفضل والقوة ففى الفرنسية نجد en vertu de وفـى الإنجليزيـة نجـد in virtue of فنجد هنا أن الكلمة تدل على القوة[1].

أما الفضيلة virtue فى العربية فهى تعنى الزيـادة اى وفـرة فـى النفس، وتعنى أيضا" المزيـة" وفـى اللاتينيـة تـدل علـى القـوة البدنيـة أو المعنويـة[2]. وهنـا يختلف المعنى للفضيلة فى العربية عنه فى اللاتينية.

كما يعرف" معجم لالاند" الفضيلـة بأنـها" الاسـتعداد الراسخ لإنجـاز نـوع معين من الأفعال الأخلاقية" ويعرفها " فولكبية" بأنها العادة التى بها تتمثـل الإرادة للخير[3].

ويعرفها القديس توما الأكوينى بأنها" صفة طيبة للنفس" بها تستقيم الحيـاة ولا يسيئ أحد استخدامها[4].

أما الرذيلة: Vice فهى (استعداد راسخ لمخالفـة القواعـد الأخلاقيـة فـى مقابلـة فضيلة[5].

٣- الخير والشر

يرتبط مصطلح الخير good بالكلمة الألمانية Gut وله نفس الأصل اليونـانى المتمثل فى ayabos ويقال للشئ عادة خير عندما يكـون ذا قيمـة بالنسـبة إلى غايـة ما[6].

---

(1) P Faulquie: la morale, Paris, 1959 p. 326

عن بدوى، عبد الرحمن/ الأخلاق النظرية،مصدر سابق ص ١٤٢

(2) وهبة، مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق ص ٣٠٨.

(3) p. Faulquie: le Morale, op. Cit., p 326 .

عن بدوى، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية ،مرجع سابق ص ١٤٣.

(4) Saint Thomas d'Aquin: Sum theal ca ilae p. 55, art . 4 .

عن بدوى، عبد الرحمن: المصدر السابق ص ١٤٣.

(5) وهبة ،مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق- ص ٢٠٨.

(6) Mackenie, John S. : A manual of Ethics op. Cit p. 2 .

والخير أسم تفضيل كقولنا الحياة خير من الموت، كما يدل على الحسن لذاته وعلى ما فيه من نفع أو لذة أو سعادة، وهو ضد الشر لأنه خير يعنى فى بعض معانية الكمال، أما الشر فيعني النقصان، كما يطلق البعض مصطلح الخير على الوجود، فيقولون أن الوجود خير محض بينما يطلقون الشر على العدم، حيث يقولون أن العدم شر محض[1]. ويرد أيضا أن الخير good كل فن وفحص عقلى، وكل فعل وكل اختيار مروى يرمى إلى الخير، فلذلك رسم الخير بحق أنه ما إليه يقصد الكل[2].

أما الشر Evil فهو السوء والفساد ويقال (رجل شر) أى ذو شر، وهو شر الناس أى أكثرهم سوءا أو فسادا والشر أنواع كما رأى ابن سينا على سبيل المثال إذ يقول" واعلم أن الشر على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذى هو الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة ويقال شر لما هو مثل الألم والغم. والشر شر طبيعى، ويطلق على نقص مثل الضعف والتشويه فى الخلقة والمرض وما شبههما وشر أخلاقى ويطلق على الأفعال المذمومة، وعلى مبادئها من الأخلاق وعلى كل ما يحق للإرادة الخيرة والصالحة أن تقاومه [3].

كذلك فالشر Evil بمعنى أخلاقى يقال لما يكون موضع استهجان أو ما يكون موضع رفض من الإرادة[4].

وهكذا يكون الخير والشر مقولتان تعبران عن التقدير الأخلاقى للظواهر الإجتماعية والسلوك الإنسانى[5].

وقد ظهرت العلاقة بين الخير والشر (كمقولتان تعبران عن الحكم الأخلاقى على الأفعال منذ أمد بعيد فهى ترجع إلى بداية التفكير الإنسانى.

---

(1) صليبا، جميل: المعجم الفلسفى- جـ1- مصدر سابق ص ٥٤٨، ص ٥٤٩.

(2) وهبة،مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق- ص ١٨٩.

(3) صليبا، جميل: المعجم الفلسفى جـ1- مصدر سابق ص ٦٩٥.

(4) وهبة،مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق- ص ٢٢٨.

(5) Rosental , M. &Yudin , P .(ed) A dictionary of philosphy, translated from Russion by Dixon R. R. & Saifium , Murad proress pub lishers- First printing M OSCOW 1967 P. 180.

فنجد فى الديانات الهندية القديمة فى تعاليم فينداتاvendatata فى الهندوكية Hinduism القول بأن العالم بكل شروره عالما وهميا وقد ظهر صدى غامض لهذه الأفكار فى المسيحية الغربية المعاصرة التى أكدت أن الشر وهم ولا وجود لأساس واقعى له.

كذلك أرجعت البوزية الشر إلى الشهوة التى تنمى فينا الرغبة فى اللذة وفى إشباع الحواس فى إثبات الذات وفى الخلود الشخصى وفى الاهتمام بأمور الدنيا[١] .

فى حين ترى الزراد شتيه zoroastrianism أن الشر حدث نتيجة لامتزاج النور بالظلمة ،والبارئ تعالى هو الذى خلطها ومزجهما لحكمة رآها فى التركيب وربما جعل النور حقيقيا. أما الظلمة فتتبعه ، فالإله أبدع النور وحصل الظلام تبعا له ، لأن من ضرورة الوجود التضاد.

وترى المانوية أن النور والظلمة قديمان ،إذ يستحيل أن ينبثق شر محدث من خير قديم حيث أن الطبيعتين متباينتان[٢] .

وكذلك فقد رأت المانوية Maichoeism أنه قبل وجود السماء والأرض، وقبل وجود أى شئ فيهما كانت هناك طبيعتان: أحدهما الخير goodوالأخرى الشر Evil وهاتان الطبيعتان منفصلتان إحداهما عن الآخرى. حيث يكمن مبدأ الخير فى النور Light ويسمى بأبى النهل أو العظمة ومبدأ الشر بملك الظلمة[٣] .

والخير والشر معا يثبتان أن الإنسان يملك إرادة حره ذلك أن إمكانية الشر تعبر عن إمكانية الخير، وقد تبدو الإرادة فى حد ذاتها خيرة. وإنما يكمن الشر فى سؤ استعمال هذه الإرادة،وهذا هو السبب فى أن مشكلة الخير والشر ترتبط فى الأذهان بحرية الإرادة[٤] .

---

[١] صبحى، أحمد محمود: فى علم الكلام- دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين - ط١ - جـ١ المعتزلة- مؤسسة الثقافة الجامعية ط٤ -الإسكندرية سنة ١٩٨٤ ص ٧٣

[٢] المصدر السابق : ص ص ٥٠ : ٥٥ .

[3] Ferguson, John : An illustrated Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religion Thames and Hudson- London 1976 p. 114

[٤] إبراهيم، زكريا: المشكلة الخلقية- ط٣- مكتبة مصر- القاهرة سنة ١٩٨٠- ص ص ٢١٩،٢٣٠.

٤- اللذة والألم

يعرف " الجرجاني" اللذة بأنها إدراك الملائم من حيث أنه ملائم كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق أو النور عند البصر، وحضور المرجو عند القوة الوهمية، والأمور الماضية عند القوة الحافظة التى تتلذذ بتذكرها، وقيد الحيثية للاحتراز عن إدراك الملائم لا من حيث ملائمته فإن ليس بلذة، كالدواء النافع المر فإنه ملائم من حيث أنه نافع فيكون لذة لا من حيث أنه مر[١]. أما الألم فهو إدراك المنافر من حيث أنه منافر، ومنافر الشئ هو مقابل ما يلائمه، وفائدة قيد الحيثية للاحتراز عن إدراك المنافر لا من حيث أنه منافر فإنه ليس بألم[٢].

وقد قصر الفلاسفة العرب والعلماء معنى الألم Painعلى معنى الوجع الذى يصحب بعض الحالات المرضية الحادة، وهناك بعض الحالات الشاذة يكون فيها الألم مدعاة للذة والتمتع كذلك فالألم شعور بالحزن والكآبة مصدرة وقوع حادث يعوق تحقيق رغبته ما (لالاند)[٣].

٥- السعادة:

مذهب السعادة Eudaemonism مذهب يقرر أن السعادة لا اللذة هى الخير الأعظم أما السعادة[٤] Happiness فقد اختلف الفلاسفة فى ماهيتها[*].

---

[١] الجرجانى: التعريفات–مصدر سابق– ص ١٦٨.

[٢] المصدر السابق: ص ٢٨.

[٣] وهبة، مراد: المعجم الفلسفى– مصدر سابق– ص ٢٢٠.

[٤] المصدر السابق– ص ٣٦٥ .

[*] وهناك نوعان من السعادة الشخصية حيث يرى أصحاب هذا المذهب أن السعادة هى اللذة والخلو من الألم– فاللذة هى أساس الأخلاق والعمل يكون خيرا بقدر ما يحقق من لذة ويكون شرا بقدر ما يسبب من ألم وهم لا يطلبون اللذة فحسب بل يطلبون أكبر لذة وفى رأيهم أن الألم لذة سالبة فيجب على الإنسان أن يبتعد عما يسبب الألم ومن دعاة السعادة الشخصية (أبيقور) .

أما السعادة العامة فنجد أن البعض أسس مذهبه على السعادة العامة فذهبوا إلى أن الواجب على الإنسان تحقيق أعظم قسم من السعادة للناس فليست السعادة أو اللذة مقصورة على العامل وحده كما دعا أبيقور بل تشمل من يتصلون بالعمل.

أنظر: الحوفى، أحمد محمد: من أخلاق النبى– لجنة التعريف بالاسلام– مصر سنة ١٩٧٠ ص ص ١٤:١٧.

١- السلوك الأخلاقى قبل الرازى [*]

أ- عند اليونان

كان لمذهب ديموقريطس الأخلاقى تصورا حسيا فقال أن السعادة هى اللذة والخلو من الألم ولكن لم يتصور اللذة والألم بوصفيهما كذلك فحسب. بل إلى جانب ذلك تصورها على أنها سعادة عقلية، ومن هنا انتهى إلى القول بأن السعادة الحقيقية هى سعادة الهدوء والفراغ من المشاغل[1].

أما السوفسطائية فقد انصرفت عنايتهم إلى البحث عن سعادة الفرد وتدعيم كيانه. والسعى لتحقيقها فى الحياة العملية[2].

أما سقراط فقد أدخل الفلسفة فى المدن والبيوت وأنزلها من السماء إلى الأرض، وجعلها منوطة بتدبير الحياة والأخلاق والخيرات والشرور، ولكن سقراط لم يمتلك علما أخلاقيا.

فهو يقول أنه كان جادا فى طلبه، أما التهكم لدى سقراط فلم يكن سلبى إلا فى ظاهر الأمر فهو يسوقه لمعرفة الإنسان بنفسه ومعرفة النفس (أعرف نفسك بنفسك) وهو ينادى بالتماس معرفة النفس على حقيقتها، والإنسان لدى سقراط يتميز بالعقل عن الحيوان، والفضيلة لا ينبغى أن تكون خاضعة للأهواء الشخصية، بل لابد أن يكون هناك سببا يجعل سلوكا ما مقبولا أو مستنكرا.

---

[*] كان الغرض من ذكر الأخلاق قبل الرازى عند فلاسفة اليونان والقرآن وفلاسفة الإسلام هو محاولة لتحليل السلوك الأخلاقى قبل الرازى حيث تأثر به الرازى فى مجال الأخلاق (أخلاق النفس) كذلك نرى أن البحث فى الأخلاق لم يكن بجديد فهو قديم قدم الفكر اليونانى فى بداياته .. إن لم يكن على درجة من الثقل والعمق لدى فلاسفة اليونان العالقة أمثال: أفلاطون- أرسطو- أفلوطين- الذين تركوا بصمات واضحة على الفكر الإسلامى عامة وفلاسفته خاصة.

[1] بدوى ، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليونانى- مصدر سابق ص ١٥٥ ونجد أن مذهب ديموقريطس فى الأخلاق يتفق مع مذهب أتركيسا أو طمأنينة: Ataraxia ويعنى هذا اللفظ عند ديموقريطس العلم والتسليم لقانون الوجود، والتمييز بين الذات والتزام الحد الملائم فيها واجتناب الانفعالات العنيفة. وهو يعنى عند الرواقيين حالة الحكيم حين لا تكون للاهواء والانفعالات سلطان على نفسه أى حين لا يحس ألما ولا يستشعر شجنا (راجع- وهبة، مراد: المعجم الفلسفى-مصدر سابق ص ٣)

[2] مطر، أميرة حلمى، الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ١١٩.

نعم الإنسان مقياس لجميع الأشياء ولا يكون كذلك إلا بقدر ما يخضع إحساساته وانفعالاته وأهوائه لحكم العقل وميزان المنطق[١] . وقد حاول سقراط التوفيق بين المعرفة والأخلاق فيرى أن الفضيلة علم والرزيلة جهل.. وقد تردد هذا الرأى فى الفلسفة اليونانية حتى أصبح الإنسان الشرير فى نظر الفكر اليونانى هو الإنسان الجاهل ونظر إلى الرجل الخير على انه الرجل الحكيم ومن هنا فليس غريبا أن يسيطر بعد ذلك المثل الأعلى للرجل الحكيم على الفلسفة الأخلاقية لدى الرواقيين[٢] .

كذلك كان سقراط هو أول من وضع مذهبا فى السعادة Hudaomonisa

فشاعت فكرة السعادة عند خلفائه من فلاسفة اليونان،وردا على نظرية السوفسطائية فى الأخلاق فحاول تحليل المفهومات الخلقية عساه أن يتوصل إلى المعانى الأخلاقية بشكل دقيق.

ويرى سقراط أن الأخلاق إذا كانت تتعارض مع الجانب الحيوانى فى طبيعتنا فإنها تتمشى مع طبيعتنا الإنسانية العاقلة[٣] . وهذا ما أكده الرازى،ثم حاول سقراط التوفيق بين الفضيلة والسعادة بكثير من الأمثال والحكم الجارية، فهى ترمى إلى جعل الفعل النافع والجميل شئ واحد، وتمام السعادة لديه لا يكون إلا بالفضيلة ولا قوام للسعادة بدون الفضيلة. ومذهبه هنا مثل الأخلاق الرواقية[٤] .

أما نظريته فى الخير والشر فيرى أنه يكفى أن نعلم الخير فنمارسه ومن عرف الفضيلة خير معرفة لابد أن يمارس الخير من غير توان ويرى سقراط أن الإنسان إذا وقع فى الشر فمعنى ذلك انه لم يبصر الخير أو أبصره على ضؤ ضعيف. فالخير لدى البشر ثابت فلا يسعى أحد إلى شقاء نفسه قاصدا متعمدا[٥] . إذن استطاع سقراط باستخدام العقل والمنطق أن يصل إلى الآلة اللازمة لارتقاء النفس نحو

---

(١) أمين، عثمان: شخصيات ومذاهب فلسفية- دار أحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥ ص ص ٢٣:٢٨.

(٢) إبراهيم، زكريا: المشكلة الخلقية- مصدر سابق ص ص ٤٧،٤٨

راجع أيضا: مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق ص ١٥٤،١٥٥.

(٣) الطويل ، توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها- دار النهضة العربية- القاهرة سنة ١٩٧٩ ص ص ٤٧:٥١.

(٤) أمين ، عثمان، شخصيات ومذاهب فلسفية- مصدر سابق ص ٢٨

(٥) المصدر السابق ص ٢٨.

الكمال العقلى وأن يخلص الفكر من سحر المحسوس ووجه النظر إلى الميتافيزيقيا والحكمة. ورأى بتغليب الروح على المادة والتزام حدود الإنسانية المفكرة[1].

وختاما نرى أن لسقراط الفضل فى توجيهه الفلسفة والتأمل إلى الذات الإنسانية، بعد ما كان النظر للوجود الخارجي وكان له السبق فى تعريف الإنسان بذاته وطرح مفاهيم واضحة للمعانى الأخلاقية كالخير والشر والفضيلة والرذيلة وأكد على استخدام العقل ليكون سلوك الإنسان أخلاقيا فالأخلاق لا تتعارض مع العقل كما حاول التوفيق بين السعادة والفضيلة والعلم وكلها لمحات جديدة فى نطاق علم الأخلاق.

ولذا فنرى أن سقراط أول فلاسفة الأخلاق بل يشهد له بتأسيس علم الأخلاق على أسس منطقية هذا وقد تأثر بعده كثيرين واستندوا إلى نفس اللمحات الطيبة التى أبداها فى مجال الأخلاق والسلوك ، فكان أفلاطون[2] .من أشد المدافعين فى عصره عن فكرة موضوعية القيم، أى أن الرأى القائل بأن أحكام الناس عما هو خير أو شر، صواب أو خطأ، جميل أو قبيح، ينبغى ألا يخضع لمقاييس متغيرة، بل لابد أن تكون لهذه المقاييس أحكاما أشمل لا تخضع للتغير والتطور ولكن رغم أن الأخلاق لدى أفلاطون هى أخلاق غائية، فإن بوادر الأخلاق المطلقة تظهر لديه ومثال ذلك فى مطلع الكتاب الثانى من الجمهورية نراه يصنف الأشياء الخيرة إلى:-

١-أشياء تطلب لذاتها بصرف النظر عن نتائجها.

٢- أشياء تطلب لذاتها ونتائجها معا.

٣- أشياء تطلب لنتائجها فقط.

وهكذا كان أفلاطون هو حامل لواء النظرية المطلقة إلى القيم فى القديم،ودليل ذلك توحيد، بين الخير أى الرمز الأعلى والألوهية وجعله إياه مبدأ أسمى للكون.

---

(١) المصدر السابق: ص ص ٣٣،٣٢ وهنا نلمس تاثير الرازى بأستاذه سقراط. حيث كان يعتبره الإمام والشيخ فى مجال الأخلاق ودليل ذلك اهتمام الرازى بسيرة سقراط والاقتداء به. فهو (أى سقراط) أول من أشار- بالعقل صراحة ووجدت فكرة العقل السقراطى قبولا لدى الرازى.

(٢) زكريا، فؤاد: جمهورية أفلوطون- الهيئة المصرية العامة للكتاب- سنة ١٩٨٥ ص ص ١٢١- ١٢٣.

كما كان متسقا فى قوله أن الخير هو الصفة الوحيدة للألوهية فلا يمكن أن تكون الألوهية علة للشر وهكذا يمكن فهم الخير عند أفلاطون وعلوه على كل أنواع الخير الجزئية التى يسعى إليها الإنسان فى هذا العالم، كما أنه تأكيد لموضوعية الخير وعلوه على المقاييس الفردية الجزئية وهو يؤكد على العلاقة الوطيدة بين الخير والفضائل(كما أكد سقراط من قبل على هذه العلاقة بين الفضيلة والمعرفة والفضيلة والسعادة) أى بلغتنا الحديثة أن علم الأخلاق لا يكتسب من دراسة أمثلة جزئية للسلوك الأخلاقى، أو من استقراء للفضائل بل ينبغى أن تكون هناك غاية عليا تتحدد من خلال قيمة السلوك الفاضل.

ومن هنا كان أفلاطون أول من أكد على أن فلسفة الأخلاق ينبغى أن تتجاوز ذاتها لكى تتخذ لنفسها أساسا من مثل أعلى نهائى[1]

وهو ينظر إلى الخير[2]. على أنه (كل ما يحفظ) وعلى الشر بأنه (كل ما يدمر أو يفسد) والخير الذى يقصده أفلاطون هو الحير الأقصى، وقد كان أستاذه سقراط قد ذهب إلى أن الخير هو السعادة، والتى اعتبرها غاية كل فعل أخلاقى، ويؤكد أفلاطون أن هذا الخير إنما يتحقق فى الخلاص من مطالب الجسد وقمع اللذات وذلك فى محاورته فيدون[3]. وهنا نجد نقطة التقاء بين الرازى وأستاذه أفلاطون فى أن كلاهما يؤكد على أن الخلاص من مطالب الجسد هو الخير الأقصى والسعادة النهائية.

أما فيما يختص بنظريته فى اللذة فهو يقسم أنواع اللذة حسب أجزاء النفس، فهناك لذة حسية تتعلق بالنفس الشهوانية وأهواء تناسب النفس الغضبية أما اللذات العقلية[4] . فهى فقط اللذات الحقيقية الخالصة من كل ألم والتى تليق بالنفس العاقلة أما الفضائل فهو يقسمها إلى :-

١- العفة فضيلة القوة الشهوانية.

---

(١) المصدر السابق- ص ص ١٢١ : ١٢٥ .

(٢) المصدر السابق: ص ٧٩.

(٣) الطويل ، توفيق: فلسفة الأخلاق- نشأتها- تطورها-مصدر سابق ص ٧٧:٧٤.

(٤) وهنا نلمس تأثر الرازى بالفكر الأفلاطونى.

٢- الشجاعة فضيلة القوة الغضبية.

٣- الحكمة فضيلة القوة العاقلة.

وتتحقق العدالة نتيجة توفر الفضائل الثلاثة وانتظام علاقتها[1] . أما الكمال الأخلاقى لدى أفلاطون، فلا يتحقق إلا بالتربية السليمة، فقد عرض أفلاطون فى محاورة الجمهورية شرحا مفضلا للتربية كما ربطة بالأخلاق ربطا محكما حتى ذهب البعض إلى أن التربية هى الهدف الحقيقى من المحاروة.

فالمحاورة تدور حول موضع التربية أو تنمية المثل الحضارية، وهو المعنى الأقرب للفظ Paidéia ، وهنا قال (ييجر) أن الدولة المثلى فى نظر أفلاطون ليست إلا الإطار الأمثل للحياة الخيرة،وقد وجد كثير من شراح أفلاطون الأدلة القاطعة بأن السياسية كانت الموضوع الرئيسى لاهتمام أفلاطون فى محاورة الجمهورية[2] .

وفى النهاية توج أفلاطون آرائه الأخلاقية بالفكرة القائلة بأن الإنسان هو صانع مصيره[3] .

فإذا كان سقراط قد حدد المفاهيم الأخلاقية ودار البحث الأخلاقى لديه داخل الإنسان خيره وشره فضيلته ورذيلته سعادته وشقاؤه فإن الفلسفة الأخلاقية قد وصلت إلى درجة عالية من النضوج والخصوبة لدى أفلاطون وإن كان قد استعان بأسس وتمهيدات سقراط فى هذا النطاق فقد اتجه إلى الخير الأقصى كما ربط بين الأخلاق كرمز أعلى بالألوهية التى لا يمكن أن تحتوى شرا بل هى الخير المحض Pure goodكما ربط بين الخير والفضائل،والخير والدولة فى مجال السياسة،وأكد على أن الخير يكمن فى السمو الأخلاقى والعلو على المادة،والذى يتمثل فى الخلاص من مطالب الجسد ونزعاته.

ومن هنا يمكن أن نشهد لأفلاطون بأنه أول من وضع منهجا متسقا ومتكاملا فى مجال الأخلاق وإذا انتقلنا إلى أرسطو، نراه قد أراد فى كتابه"الأخلاق والمقولات" أن يوضح لنا الخير والشر، فيرى أن الشرير قد ينتقل بالتأديب إلى الخير ولكن هذا

---

(١) مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق ص ٢٢٧،٢٢٦.

(٢) زكريا، فؤاد: جمهورية أفلاطون- مصدر سابق ص ص ٦٠:٦٣

(٣) المصدر السابق: ص ١٢٥.

لا يحدث بصفه مطلقة فهو يرى أن تكريرا المواعظ والتأديب، وأخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لابد أن يؤثر ضروب التأثير فى ضروب الناس فمنهم من يقبل التأديب ويتحرك إلى الفضيلة بسرعة ومنهم من يقبله ويتحرك إلى الفضيلة بإبطاء[1] .

وأرسطو هنا يبحث فى الخير الأقصى La Souvrain bien والسعادة فليس هناك عمل أو علم إلا وكانت الغاية منه تحقيق خير ما والخير هو السعادة[2] .

والخير كما قسمه أرسطوطاليس وحكاه عنه فرفوريوس وغيره أنواع فالخيرات منها ما هى شريفة، ومنها ما هى ممدوحة، ومنها ما هى بالقوة ومنها ما هى نافعة، والشريفة هى التى شرفها من ذاتها مثل الحكمة والعقل، والممدوحة مثل الفضائل والأفعال الجميلة الإرادية والتى هى بالقوة كالتهيؤ والاستعداد لنيل الأشياء، أما النافعة فهى جميع الأشياء التى تطلب لا لذاتها ليتوصل بها إلى الخيرات.

وأيضا الخيرات منها ما هى بغايات وما ليست بغايات، والغايات منها ما هى تامة، ومنها ما هى غير تامة، والغاية التامة هى السعادة كالصحة واليسار، والتى ليست بغاية البته كالعلاج- التعليم- الرياضة، والخيرات منها ما هو خير على الإطلاق وما هو خير عند الضرورة ومنها ما هو خير لجميع الناس، ومنها ما ليس بخير لجميع الناس والخيرات أيضا منها ما هو فى الجوهر، وما هو فى الكمية، وما هو فى الكيفية، والخيرات فى الجوهر، أى ما ليس بغرض فالله تبارك وتعالى هو الخير الأول، فهو يجمع بين البقاء- السرمدية - التمام وغيرها.

فالسعادة إذن هى تمام الخيرات وغايتها والتمام هو الذى إذا وصلنا إليه لا نريد شئ أخر فالسعادة إذن أفضل الخيرات ولكنها تحتاج لسعادات أخرى داخل وخارج البدن.

---

(1) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير لاعراق- حققه وشرح غريبة ابن الخطيب - ط ١ - المطبعة المصرية ومكتبتها - ص ٤٣.

(2) مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان - مصدر سابق ص ٣٢٩.

وأرسطوطاليس يقول" إنه يعسر على الإنسان أن يفعل الأفعال الشريفة بلا مادة مثل اتساع اليد وكثرة الأصدقاء وجودة البخت".

فهو يقسم السعادة أيضا لخمسة أقسام هى:-

١- فى صحة البدن ولطف الحواس، ويكون هذا من اعتدال المزاج فى الحواس الخمس.

٢- فى الثروة والأعوان حتى يتسع أن يضع المال فى موضعه الحقيقى.

٣- أن تحسن أحدوثته فى الناس فيكون ممدوحا بينهم كثير الثناء.

٤- أن يكون منجحا فى الأمور حتى يصير ما يأمل

٥- أن يكون جيد الرأس صحيح الفكر والاعتقاد فى دنياه ودينه بريئا من الخطأ والذلل[١].

وإذا كان أرسطو حد الإنسان بالناطق المائت وهو مركب عنده من جسد ونفس فهو يرى أن الإنسان لابد أن يصل إلى أعلى سعادة بل أقصاها فى هذه الدنيا[*] ومن هنا يختلف منظور السعادة عند المريض- الذليل- العاشق- الفاضل- الفيلسوف كما قال أرسطو طاليس[٢]

ويصل الإنسان إلى سعادته الخاصة عند أرسطو بسلوكه سلوكا متفقا مع شروط الحياة الخاصة بطبيعته. وهى أنه ذو نفس ناطقة تفكر فى الوجود وتعقل ذاتها كما قال من قبل فالنفس إذن متى تعقلت آثرت الاعتدال على الإفراط

---

(١) ابن مسكوية: تهذيب أخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق ص ٩١:٨٧ راجع أيضا دنيا، سليمان: الأمام الغزالى- ميزان العمل- القاهرة- دار المعارف بمصر ١٩٦٤- ص ٣٣٠:٢٨٧.

(*) وهنا يختلف منظور السعادة عند أفلاطون عنه عند أرسطو حيث يرى أفلاطون أن السعادة الحقيقية فى الخلاص من الجسد ونزعاته وربما بالموت أما أرسطو فيرى أن السعادة الحقيقية تكون فى هذه الدنيا وهى تتحقق من خلال الاعتدال والتوازن الذى يقيمه الإنسان لنفسه وهنا نلمس تأثر الرازى بأفلاطون وأرسطو فى نفس الوقت فهو يرى أن السعادة فى التغلب على شهوات الإنسان بقدر يؤدى إلى التوازن بين النفس والجسم وهذا ما سنراه بالتفصيل فيما بعد.

(٢) ابن مسكوية: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق ص ٩٤:٩١.

والتفريط. لأن كل فضيلة حد وسط بين حدين متقابلين[1] .(وهنا تظهر ولأول مرة فكرة الوسط العدل عند أرسطو والتى تأثر بها الرازى كما سنرى) والفضائل الخلقية عند أرسطو يمكن تحديدها بالوسط الذهبى Golden mean فكل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رزيلة فالشجاعة مثلا وسط بين التهور والجبن[2] فالفضيلة إذن ليست انفعالا ولا قوة طبيعية بل هى عادة خلقية متكسبة أو هى طريقة لسلوك الإنسان وتصرفه فإذا تعود الإنسان منذ الصغر السلوك الفاضل فسيكون من السهل عليه دائما اختياره بل سيشعر بلذة وسرور عندما يمارسه[3] .

أما اللذة فيرى أرسطو اختلاف الفلاسفة فى أمرها فالبعض يرى اللذة المادية منتهى السعادة والآخرون يرون السعادة فى الهروب منها واحتقارها[4] .

وأرسطو يرى أنه يجب محاربة اللذة واعتناق السعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان. وقد أخذ أرسطو فى الباب الأول من" الأخلاق النيقوماخيه يستقضى آراء الناس فى غاية الحياة فإذا هم مجمعون على أنها تقوم فى السعادة وإن اختلفوا فى فهم مدلولها كما قلنا ولكنه يؤكد أن اللذة التى تلائم طبيعة الإنسان هى المقترنة بالعقل الذى يميزه عن سائر الكائنات فالسعادة الصحيحة فى مزاولة التأمل العقلى

---

(1) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية- مصدر سابق ص ٨٧،٨٦ والمقصود بالإفراط والتفريط أن الإفراط يستعمل فى تجاوز الحد من جانب الزيادة والكمال أما التفريط يستعمل فى تجاوز الحد من جانب النقصان والتقصير (راجع الجرجانى- التعريفات- مصدر سابق ص ٢٦).

(2) الطويل/ توفيق/ فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها- مصدر سابق ص ٨٨ ويعرف مذهب أرسطو فى الوسط العدل أيضا بمذهب الوسيطة وكان أكثر المذاهب شيوعا وأعظمها تأثيرا على الباحثين حيث يقول أرسطو" ان الوسيط بالنسبة لشئ ما هو النقطة التى على بعد سواء من كلا الطرفين والتى هى واحدة بعينها فى كل الأحوال"وقد أعجب بهذا المذهب كثير من فلاسفة الإسلام (أننا نرى الرازى قد طبق هذا المذهب كما هو) ولعل مرد هذا أنه يدعو إلى الاعتدال والاعتدال ما يرضاها الإسلام لأنه يدل على الاتزان وسلامة التقدير. ولكن ارسطو ذكر أن أدراك الوسط فى كل شئ صعب جدا كما أن استكشاف مركز دائرة لا يتيسر لجميع الناس إذا ما رعينا أن الفضيلة ليست دائما متساوية البعد عن الطرفين تبين أن الوسط بين رزيلتين ليس هو الفضيلة فالشجاعة أبعد عن الجبن من بعدها عن التهور.
انظر: الحوفى، محمد أحمد: من أخلاق النبى- مصدر سابق ص ٢١:٣٠ .

(3) مطر/ أميرة حلمى/ الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق ص ٣٣١، ٣٣٢

(4) المصدر السابق ص ٣٣٧.

وتوضع في عـداد الأفعال التي تطلب لذاتـها[1]. وهـذا مـا أكـده أيضـا فـي كتـاب التفاحة" حيث أن النفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا في الفلسـفة التي هـي الأمـر الإلهي في النفس فالنفس لا تجد سرورها في المطاعم ولا في المشارب ولا في اللـذات الحسية فاللذة الحسية هي جذوة تلتهب قليلا ثـم تخمـد ولـذا يـرى الفيلسـوف أن اللذة الحقيقية في الموت بل هو السعادة الحقيقية[2].

ومن هنا جاء قول هيجل(إذا ما عد أمرء مهذبا للبشرية فذاك بلا مراء إنمـا هو أرسطو)[3].

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الهللينستية فنجد أن الأخلاق الأبيقورية إنما تسـتند إلى دعامتين هما النزعة الحسية في المعرفة التي تنتهي إلى نظرية في اللـذة،والنزعـة المادية في الطبيعـة التـي تنتـهي إلى الخلـو مـن الهمـوم والوصـول إلى حالـة الأتراكسيا Ataraxia [4]. وهـي التـي يبلغـها الفيلسـوف عندمـا تتوفـر لـه الرؤيـة العقلية

واللذات عند أبيقور ضرورية طبيعية مثل الأكل والنـوم،وليسـت طبيعيـة ولا ضرورية أو كمالية مثل الرغبة في أكل أو ملبس معين[5].

أما اللذة العظمى أو السعادة [6] لدى أبيقور إنما يكـون لهـا عنـاصر معينـة، فهي تتحقق من خلال ضبط النفس حيث يتيـح لهـا التقديـر الحـق بـين اللـذة والألم والشجاعة باحتقارها للموت والألم، والعدالة التي تعلمنا أنه لا يوجد أي خـوف مـن

---

[1] الطويل ، توفيق: الفلسفة الأخلاقية نشأتها وتطورها- مصدر سابق ص ٨٥:٨٧.

[2] دى بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام- مصدر سابق ص ٣٥:٣٧.

[3] صليبا، جميل : تاريخ الفلسفة العربية – مصدر سابق – ص٨٨.

[4] راجع معنى الاتراكسيا ص ٩٤.

[5] مطر، أميرة حلمي: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق ص ٣٨٨.

[6] يسعى أبيقور إلى السعادة الشخصية ويرى رفض اللذة التي تستتبع ألما أكبر منها ويحتمل الألم الذي ينشئ لذة أكبر منه. فالفاضل إذا عند أبيقور هو الذي لا يعنيه شئ من الخير الذي يحسبه الناس أو من الشر الذي يقع لهم ألا بالقدر الذي يمس سعادته أو شقاءه.
راجع: الحوفي، محمد أحمد: من أخلاق النبي- مصدر سابق ص ١٦.

عقاب آخرون يكون عائقا أمام طمأنينة العقل والصداقة حيث يرجع إليها الشعور بالعون المتبادل، ومن هذا يتضح أن مذهبه الأخلاقي يعتمد على فكرة التطهر[1]

وتأكيدا على هذه الفكرة ينصح أبيقور بالابتعاد عن الحب والزواج[*] والمشاركة في الحياة السياسية، توفيرا لهذه الطمأنينة السلبية، فالسعادة الإيجابية فوق مقدور البشر ومن ثم فعلى الإنسان أن يعيش قانعا راضيا[2].

أما فيما يتعلق بالخير والفضيلة فإن أبيقور يسخر من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة أتباع الخير للخير أو الفضيلة للفضيلة. بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب ألم، بل على الإنسان أن يبتعد عن الأشياء التي تعكر صفو الحياة، وهي كثيرة وأهمها الجزع من الزمان والجزع من الموت.

فرغم أن الأخلاق الأبيقورية قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسي نفعي مادي،فإنها على العكس انتهت إلى أخلاق سامية كل السمو،بل لا تقل في درجة النقاء والسمو عن الأخلاق المثالية لدى أفلاطون المثالي[3]

ومن هنا أوجدت الأبيقورية مجالا للأمور الروحية في داخل هذه التوكيدات المادية الصرفة مثل القول بأن الأصل هو الذرات الفردية،ودليل ذلك أن المثل الأعلى وهو الاتراكسيا يكاد يكون مقاربا للفضيلة العليا عند أرسطو فضيلة التأمل والتعقل[4].

أما الأخلاق الرواقية فنجدها تأمرنا بإتباع الطبيعة، لكنها مع ذلك تنكر صفة الخير الأخلاقي على كثير من الميول الطبيعية الخالصة، فالرواقية خالفوا معيار أحكامهم، ألا وهو الذوق العام الذى جعلوا منه مقياسا لكل قيمة أخلاقية، وأحيانا يتجاوزون هذا المقياس فيقولون عن الطبيعة أنها أحيانا لا تشير إلى الشئ النافع بوصفه خيرا أو شرا[5].

---

(1) أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفي جـ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة- مصدر سابق- ص ٣٧١.

(*) وهنا نرى أن الرازى قد ذهب مذهب أبيقور في الابتعاد عن الحب والزواج بل انه أعتبر أن الألف والحب من آفات النفس والتي ينبغي أن تتخلى عنه. وهذا ما ستعرضه في الفصل الثالث.

(2) الطويل ،توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها- مصدر سابق ص ١٣٢.

(3) بدوى، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني- مصدر سابق ص ٦٤: ٦٨.

(4) بدوى، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليوناني- مصدر سابق ص ٥٤.

(5) بدوى، عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني- مصدر سابق ص ٣٧،٣٨.

فهم يقولون أن الناس كلهم يخلقون أخيارا بالطبع ثم بعد ذلك يصيرون اشرارا بمجالسة أهل الشر والميل للشهوات الرديئة[1].

أما اللذة فهى صفة عارضة مضافة إلى الطبيعة كما هاجموا أنصارها مثل " أريستيبوس" ولهم موقف يكاد يكون غريبا من مشاركة الناس عواطفهم. حيث يجب على الحكم فى الوقت الذى يأسى فيه لمصائب الناس ويشاركهم أحزانهم فى الظاهر فقط فعلية فى نفس الوقت أن يحتفظ فى سريرة نفسه على اتزانه واستبعاد الإنفعالات فالكوارث ليست فى حد ذاتها شرا فى حكمنا عليها أنها شرا[2].

وعلى هذا فهم ينظرون إلى الفلسفة علىأنها أخلاق، أى أنها هى أن يفعل الإنسان وفقا لقوانين العقل،والغاية التى تسعى إليها الفلسفة الرواقية هى ان تضع قوانين للسلوك الإنسانى الخير، فأجزاء الفلسفة هى أجزاء الفضيلة لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة- وهم هنا بعيدون عن مثالية أفلاطون وأرسطو[3] ونجد أن هناك ثمة اتفاق بين الأبيقورية والرواقية فى الاستخفاف بالظروف الخارجية، فالحكيم يستمد غبطته من باطن نفسه، فهو يجد فى أعماق نفسه طمأنينة باطنية Inner tranquility ترجح كل ألم يحتمل أن ينزل به[4]

ونختتم الفلسفة الهللينستية بأفلوطين فنجد أن مذهبه الأخلاقى قد أعتمد على توضيح فكرة " الخير والشر" فالخير هو المبدأ الأول. ولكن هل يمكن أن يكون الشر مبدأ مساويا للخير كما هو الحال عند المانوية وأتباع المدارس الفارسية،؟ فنجد أفلوطين يرفض ذلك، ولو أنه جعل للشر وجودا ذاتيا،ولكنه قال أنه مطابق للمادة. إذ أن المادة شر بل هى الشر بالذات ،وهذه عقيدة أورفية قديمة ترى أن المادة شرا[5] ومن هذا المنطلق نجد تطابق فكر الرازى مع أفلوطين كما تطابق مع أفلاطون من قبل

---

(1) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق ص ٤٢.

(2) مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق ص ص ٤٠٩،٤٠٨.

(3) بدوى ، عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانى- مصدر سابق- ص ١٢،١١

(4) الطويل، توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها- مصدر سابق ص ١٣١.

(5) أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى جـ ٢ ارسطو والمدارس المتأخرة - مصدر سابق- ص ٣٣٥

والشر لدى أفلوطين معناه فقدان الخير فالخير وحده هو الإيجابى أما الشر فهو عدم الخير. والمادة هى تفسير لوجود الشر ما دام الشر هو السلب واللاتعين بالخير

ويتساءل أفلوطين أليس من الممكن استبعاد الشر نهائيا؟ وهل لا يمكن أن يتصور الإنسان العالم وقد خلا من هذا السلب؟ ولكنه لم يأت بجواب حاسم لهذا التساؤل .

وكل ما حاوله أفلوطين للجواب عن هذا التساؤل هو انه قال بوجود أضعاف مستمر عن طريق فكرة التدرج النزولى للمعقول، وهذا الإضعاف ينتهى إلى القول بوجود شئ قد خلا من المعقول وهذا الشئ هو الهيولى، وإذا كانت الهيولى أو المادة مبدأ السلب فهى مصدر السلب، والسلب هو الشر، ومن هنا ينعت أفلوطين العالم المحسوس بأنه شر وبأن من الخير الخلاص منه.

ولكن من ناحية أخرى فالعالم ليس شرا كله، وذلك لكى يعارض كبار الآباء المسيحين الذين قالوا أن العالم كله شر وخطيئة ولا قيمة له، ويكون مخلصا لآبائه الروحيين أى الفلاسفة اليونانين ومن ثم قال بفكرة الخير فى هذا العالم فيقول كيف يكون العالم كله شر[*]. رغم أنه صورة للخالق (الله) فكيف يكون شر مع أنكم تقولون بوجود العقل فى الإنسان والعناية الإلهية فهذا يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثا، وأن العالم خير بدرجة أقل من خير الأول الواحد.

وهكذا ينتهى أفلوطين إلى أن العالم خير، ويقول فى عبارات خلابة شعرية بتمجيد هذا العالم ويبين ما فيه من انسجام وترابط[1]

كذلك يرى أفلوطين أن النفس بعد سقوطها فى عالم الحس تحاول بكل الطرق مثل التطهير Katharsis أن تتخلص من العوائق الحسية والمادية– وأن تتوجه إلى التأمل العقلى وأسمى طرق الطهارة هو الاتصال الصوفى Ekstasis[2] .

(*) نجد هنا أن الرازى كان أفلوطينا فيما يتعلق بالخير والشر فيرى الرازى أن العالم مزيج من الخير والشر وهذا ما نسراه عند عرض آفة السكر.

(1) بدوى، عبد الرحمن: خريف الفكر اليونانى– مصدر سابق ص ١٤٢:١٤٥.

(2) مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان– مصدر سابق ص ٤٥٦،٤٥٥ ويبد وهنا أن الرازى كان أفلوطنيا أيضا فى الدعوة إلى العقل والبعد عن الماديات بكل ما تحتويه من مغريات.

ومن هنا نجد أن مذهب أفلوطين ،مذهبا صوفيا،فهو يقوم على أساس رسم طريق النفس للعالم الأعلى لابد أن يفترض أن الشر ليس له وجود مطلق حتى تتعطل الحياة الروحية بسبب وجود مبدأ للشر يعتبر نقطة خطيرة أمام النفس الصاعدة فى تجربتها الروحية[1] .

ب - فى الإسلام:-

وإذا تطرقنا إلى الأخلاق الإسلامية وجدنا أن الخلق هنا عبارة عن هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر ورويه، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا، وأن كان الصادر منها الأفعال القبيحة، سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا،وإنما قلنا أنها هيئة راسخة،لأن من يصدر منه بذل المال على الندر لحاجة عارضة، لا يقال خلقة السخاء، ما لم يثبت ذلك فى نفسه ثبوت رسوخ،و إنما اشترطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير رويه لأن من تكلف بذل المال، أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم[*]

وهنا نرى أن أمهات الأخلاق و أصولها أربعة الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل، ونعنى بالحكمة: حالة للنفس بها تدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية، ونعنى بالعدل: حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملها على مقتضى الحكمة،ونعنى بالشجاعة: كون قوة الغضب منقادة للعقل فى إقدامها وإحجامها، ونعنى بالعفة: تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع،ومن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق كلها جميلة[2] .

وقد وردت آيات كثيرة فى القرآن تصل إلى ألف وخمسمائة و أربع آية تتصل بالأخلاق سواء فى جانبيها النظرى أو العملى، أى ربع آيات القرآن الكريم. فخلق الرسول صلى الله عليه وسلم تطبيقا عمليا لما فى القرآن من معانى الكمال والآداب وصالح الأخلاق. فقد قال صلى الله عليه وسلم فى حديثه" أوصاني ربى

---

[1] أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة- مصدر سابق ص ٢٣٦.

[*] لقد ذكرنا التعريف من قبل فى التمهيد على هذا الفصل.

[2] الغزالى، أبو حامد: احياء علوم الدين- جـ٨ - مصدر سابق - ص ص ١٤٣٤:١٤٣٧

بتسع أوصيكم بـها: أوصـاني بـالإخلاص فـي السـر والعلانيـة، والعـدل فـي الرضـا والغضـب، والقصـد فـي الغنـي والفقـر، وأن أعفـو عمـن ظلمنـي، وأعطـي مـن حرمني، وأصل من قطعني وأن يكون صحتي فكرا ونطقي ذكرا ونظرى عبرا ومـن هنا جاء قول الرسول صلى الله عليه وسلم" إنما بعثـت لأتمـم مكـارم الأخـلاق"[*] ويؤكـد القرآن على هذا السلوك الأخلاقي في قول الله عز وجل[1]. **﴿إن الله يأمر بـالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، يعظكـم لعلكم تذكرون﴾**[2].

كما يؤكد الإسلام على الآداب والفضائل الخلقية، فهي تضئ طريـق الخـير والهدى والصلاح لبني الإنسان ومـن هنـا جـاء قـول " غوسـتاف لوبـون" فـي كتـاب (حضارة العرب) " أن أصـول الأخـلاق فـي القـرآن عاليـة علـو مـا جـاء فـي كتـب الديانات الأخرى جميعا".

فقد أوجب الإسلام كبح جماح الشر في داخل النفس الإنسانية، وإلا فنشاط الإنسان للخير يفتر ومن ثم يتورط فـي المآثم. ومـن هنـا أكـد الإسـلام علـى الأفعـال المستحسنة وأعمال الخير والبر، كما يقبـل الإسـلام توبـة الذيـن يراقبـون تصرفـات أنفسهم بالإقلاع عن الظلم ويطلبون الغفران والرضى[3]. ودليل ذلك الآية.

﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفـور رحيم﴾[4].

(*) كان الرسول الكريم يقول في دعائه" اللهم حسن خَلقي وخُلقي" ويقول(اللهم جنبني منكرات الأخلاق) فاستجاب الله دعائه. وفاء بقوله عز وجل" أدعوني أستجب لكم" فانول عليه القرآن وأدبه به فكان خلقه القرآن.

راجع – الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين جـ ٧ – المصدر سابق ص ١٢٧٩.

(1) الشيباني، محمد عمر: فلسفة التربية الإسلامية – مصدر سابق – ص ص ٢٢٦: ٢٢٣.

(2) سورة النحل: آية ١

(3) الماقوري، سالم أحمد: المثل الأعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم – دار الطباعة والترجمة والنشر–طرابلس ١٩٨٥، ص ص ٢٨٢:٢٨٥.

(4) سورة المائدة آية: ٣٩.

وقد أشار القرآن إلى هذه الأخلاق في أوصاف المؤمنين، فقال تعالى ﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾[1]

فالإيمان بالله ورسوله من غير ارتياب هو قوة اليقين وهو ثمرة العقل ومنتهى الحكمة، والمجاهدة بالمال هو السخاء الذى يرجع إلى استعمال قوة الغضب على شرط العقل، وحد الاعتدال فقد وصف الله تعالى الصحابة فقال" أشداء على الكفار رحماء بينهم" إشارة إلى أن للشدة موضعا وللرحمة موضعا

فليس الكمال في الشدة بكل حال ولا في الرحمة بكل حال[2]. وهنا نجد دعوة الإسلام إلى الاعتدال Modertion كوسيط بين الإفراط والتفريط.

ومن هنا لا نرى تعارض بين أخلاق الإسلام وأخلاق الصوفية[3]. حيث نرى أن نظرية الصوفية في الأخلاق تهدف إلى توضيح الفضائل التي يجب أن يتحلى بها المؤمن والرزائل التي ينبغي أن يتجنبها، وبيان معنى ومفهوم كل فضيلة ورزيلة. وهكذا فإن نظرية التصوف في الأخلاق بل في الإسلام عامة تحاول إيجاد أنجح الوسائل لغرس الفضائل الحميدة في النفوس حتى تصير صفة للفرد. وهذا ما يسمى بمنهج التربية الخلقية عند المتصوفة

ومن هذا المنطلق ندرك أن المسلمين من حيث الممارسة كانوا يجعلون من القرآن والسنة المنبعين الأساسين للنظر والسلوك في الحياة العامة والخاصة معا. وهكذا كان الحال في السياسة والأخلاق.

ولما جاءت الفلسفة اليونانية بنسق جديد – بعد نقل كتب الفلسفة الأخلاقية في عصر المأمون – نجد تأثر العرب بهذه الأفكار مثل أفكار أفلاطون وجمهوريته، وآراء أرسطو في السياسة والأخلاق، وأول من استفاد من هذا التراث اليوناني الضخم هو (أحمد بن سهل أبو زيد البلخي ت ٣٢٢هـ) صاحب كتاب السياسة وآداب السلطان وأخلاق الأمم وغيرهم ثم تأثر الفارابي في (آراء أهل المدينة

---

[1] سورة الحجرات آية: ١٥.

[2] الغزالي، ابو حامد: احياء علوم الدين – جـ٥– مصدر سابق– ص ١٤٣٨.

[3] زروق، عبد الله حسن: قضايا التصوف الإسلامي– دار الفكر– ط١– الخرطوم سنة ١٩٨٥ ص ص ١٢٨، ١٢٩

الفاضلة) رغم أن الفارابى عدل فى أراء أفلاطون بدخول أحكام الفقه الإسلامى، إلا أنه عرف باهتمامه بالفكر اليونانى ولذلك لم نلاحظ استفادته من الممارسة للحياة والفكر من خلال مناخ التجربة الإسلامية.

أما التيار الذى زاوج بين الفكر اليونانى والإسلامى، نجد عند البلخى وشهاب الدين أحمد بن الربيع خلال القرن الثالث الهجرى، فى كتابه المسمى (سلوك المالك فى تدبير الممالك) ثم ابن مسكوية(٣٣٠-٤٢١ هـ) فى تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ثم يصب ابن مسكوية آراؤه فى الماوردى (٣٦٣-٤٥٠ هـ) ويستمر متابعا التيار السياسى الأخلاقى عند الغزالى (٤٥٠-٥٠٥ هـ) فى " خاتمة العلوم" وإحياء علوم الدين الجزء الثانى عشر"، حيث كانت هذه الأخلاق جزء من السياسة[1] . وقد اتفق جمهور مفكرى العرب على اعتبار الرزائل أمراضا نفسيه تتطلب العلاج. وهنا بدا وجه الشبه بين علم الأخلاق وعلم الطب لأنه يعالج الجانب الروحى فى طبائع البشر.

وكان علم الأخلاق صناعة تستهدف علاج الأمراض وحفظ الصحة وغايته تحقيق السعادة، وبدا علم الأخلاق فرعا من الحكمة العملية يتناول بالدراسة الفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى النفس بها والرزائل وكيفية توقيها لتتخلى عنها "فيما قال حاجى خليفة" نقلا عن "ابن حمد الدين الشروانى ت ١٦٢٧م) وكما قلنا أن هذه الأخلاق الإسلامية بلغت كما لها عند ابن مسكوية من ناحية، وصوفية الإسلام الذين فلسفوا التجربة الروحية التى عاشوها من ناحية أخرى[2]

وإذا انتقلنا للأخلاق عند أول فلاسفة الإسلام. وهو" يعقوب أبو إسحق الكندى" فهو أول مؤلف فلسفى مبدع فى تاريخ الفكر العربى ولد فى أواخر القرن الثانى للهجرة (أوائل القرن الثامن للميلاد فى مدينة الكوفة).

---

[1] أبو ريان، محمد على: الأصول الفلسفية للفكر الأخلاقى عند الماوردى- مجلة الحكمة - العدد الأول- طرابلس سنة ١٩٧٦ ص ص ٢٠:٢٣.

[2] الطويل، توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها- مصدر سابق ص ص ١٦٠،١٦١.

ورسالته فـي الأخـلاق هـي (الحيلـة لدفـع الأحـزان) ونشـرها المستشـرقان " هلموت ريتر" Hulmut Ritter" وريتشارد فالتسر" مع ترجمة إيطالية فـي مجلـة الأكاديمية الملكية بروما ١٩٣٨م وهذه الرسالة تتصف بطابع أخلاقي رواقي.

وتنحصر أهمية هذه الرسالة في أنها طبعت الفكـر العربـي الخلقـي اللاحـق برمته بطابعها فالرازي، يحيي بن عدي، ابن مسـكوية، وابـن سـينا، والغـزالي نـهلوا جميعا من معينها، سواء في باب دفع الغم أو الخوف من الموت، وهكذا كانت هـذه الرسالة ركيزة فكرية كبرى من ركائز التراث الخلقي العربي.

ويبدأ الكندي حديثه عن ما هو الحزن وما هي أسبابه؟

فالحزن ألم نفساني يعرض ولفقد المحبوبات، أو فـوت المطلوبـات ولكـن لا يمكن لأحد أن يحصل على كـل مطلوباتـه ولا يسـلم مـن فقـد جميـع محبوباتـه لأن الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه.

فعلينا أن نعرف أن القنيـة العقليـة يلحـق بعضـها بعضـا غـير متحركـة ولا زائلة، أما القنية الحسية والمحبوبات الحسية، فإنها موقوفـات لكـل أحـد، ومنـال لكل يد ولا يمكن بقائها، ولا يؤمن فسادها وزوالها.

ويرى الكندي أنه يجب أن نحرص على أن نكون سـعداء ونحـترس مـن أن نكون أشقياء بل تكون إرادتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا لا نأسف علـى فائتـه (هـذا مـن باب العلاج. أي علاج الحزن) بل لا نطلب غير المتهيأ من المحسوسات وعلـى ذوى العقول أن لا يختارو أخلاق الصغار ودناءتها على أخلاق أجله الملوك. وينبغـى إذا لم يكن ما نريد أن نريد ما يكون، وأن لا نختار دوام الحزن على دوام السـرور فـالحزن والسرور ضدان لا يثبتان في النفس معا.

كما ينبغي ألا نحزن على الفائتات، ولا فقد المحبوبات، وأن نجعل أنفسنا راضية بكل حال لنكون مسرورين أبدا.

ومن هنا نجد أن المتنعم بالمآكل والمشارب والمناكح مسرور بذلـك، ويعـد مـا دونه نقصا ومصائب، ومن كلف بالقمار يرى أن ما دونه نقصا ومصائب.

والمكروه والمحبوب الحسي ليس شيئا في الطبع لازما، بل بالعادات وكـثرة الاستعمال ، إذا كان النسيان سهلا فعلينا أن نحمل أنفسـنا علـى ذلـك حتـى يصـير

ذلك لنا عادة لازمة وإذا كان الحزن ألما من آلام النفس وكان واجبا أن ندفع الآلام الجسدية عنا بالأدوية البشعة والكى والقطع ،كان فضل مصلحة النفس وإشفائها من آلامها على مصلحة البدن وإشفائه من آلامه كفضل النفس على البدن، فالنفس أساس للبدن والبدن مسوس.. النفس باقية والبدن داثر وإصلاح النفس أفضل من إصلاح البدن.

وعلينا أن نتحمل من بشاعة العلاج لنفوسنا كل التحمل أضعاف ما نتحمل فى أمر أجسامنا، وذلك بإلزام النفس العادة المحمودة فى الأمر الأصغر.

ومن الأدوية السهلة أن نقسم الحزن، فهو إما أن يكون ما غرض منه هو فعلنا أو فعل غيرنا فإن كان فعلنا فينبغى أن لا نفعل ما يحزننا، ولا يمكن أن نفعل ما يحزننا لأن هذا حال فاقد العقل، وإذا كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا يخلو من أن يكون دفعة إلينا أو لا يكون ذلك . فلا ينبغى أن نحزن قبل وقوع المحزن فلعل الذى إليه دفعة أن يدفعة قبل وقوعه بنا، ولعل الذى إليه الأحزان ألا يحزن ولا يفعل الذى خفنا فإن حزنا قبل وقوع المحزن قد أكسبنا حزنا لعلة غير واقع بإمساك المحزن عن الأحزان. ومن لطيف الحيلة أن نتذكر المحزونات التى شاهدناها وما آلت إليه من السلوى وأن نتذكر أن كل شئ فاتنا أو فقدناه فقد فات خلقا كثيرا مثل من مات والده أو فقد الولد.

أما الحسد: فينبغى لنا أن لا نعرف أنفسنا بالحسد ، إذ هو أكمل الشرارات، لأن من أحب أن ينال الأعداء الشر محب للشرور ومن أحب الشر فهو شرير، وأكثر شرا من هذا من أحب أن ينال الأصدقاء الشر، ومن أحب أن يحرم الصديق ما يحب أن يقتنيه.

وعلى هذا فعلينا أن نعرف أن كل ما لنا من القنية المشتركة فهى معنا عارية لمعير هو مبدع الفنية جل ثناؤه يمكن أن يتناول عاريته متى يشاء دون حزن منا. لأن الحزن فعل الصبيان وليس العقل (وهنا نجد تركيز على استخدام العقل فى اجتناب الحسد، وهذا تهذيب و ترويض للسلوك الإنسانى).

كما ينبغى علينا ألا نحزن سواء أقتنينا أو لم نفتن،ولذا وجب على العاقل أن يقلل الفنية وقد حكى عن سقراط الأثينى أنه قيل له(ما بالك لا تحزن) قال لإنى لا أقتنى ما إذا فقدته حزنت عليه

ويتحدث الكندى فى نفس المقالة عن الموت، فالموت لديه ليس برديً وإنما ينبغى أنه نكرة الردئ، وخوف الموت ردئ أما الموت حق تمام طباعنا. فحد الإنسان هو الحى الناطق المائت فإذا لم يكن الموت لم يكن الإنسان، فإن لم يكن ميت فليس بإنسان) فإذن ينبغى أن تكون العلة فى الظن أن الموت ردئ إذ قد تبين أنه ليس بردئ فى الجهل بحال الحياة والموت

وهكذا تتبين كيف غلطت الأنفس الضعيفة التميز المائلة إلى الحس فى الموت، وظنته مكروها وليس بمكروه فإذن عدم جميع الأشياء التى دون الحياة الدنيوية من القنيات الحسية ليس بردئ بل الحزن عليها ردئ،؟ لأنها آلام ندخلها على أنفسنا ليست باضطرارية ومن رضى ذلك فهو عادم لعقله، لأن العقل يضع الأشياء مواضعها.

وهكذا من لم يقتن الخارجات عنه ملك مسترقات الملوك أعنى الغضب والشهوة اللذان هما ينبوعا الرذائل والآلام. فأعظم الأسقام إذن سقام النفس أى أعظم من سقام البدن لأنه من لم يؤثر فيه الغضب والشهوة وآثارهما المذمومة فليس لهما عليه سلطان أبدا كمن أثر الغضب و الشهوة وتسلطا عليه فبحق أنه من لم يقتن الخارجات عنه ملك أسترق الملوك وغلب أكثر الأعداء.

وهذه الوصايا أخيرا تنجو بها من آفات الحزن وتبلغ إلى أفضل وطن [1]

وإذا انتقلنا إلى السلوك الأخلاقى لدى الفارابى[2] ألفينا أولا أنه يعرف الأخلاق فى إحصاء العلوم فيقول" أما العلم المدنى فإنه صنف من أصناف الأفعال

---

[1] فخرى، ماجد: الفكر الأخلاق العربى- جـ٢ الفلاسفة الخلقيون- الأهلية للنشر والتوزيع- بيروت- ص ص ٢٦:١٦.

[2] للفارابى كتاب يعرف باسم (فصول منتزعة) ومنه فصول تدور حول" الجزع من الموت وعلى ما هية الشر' وهى تعكس التيارات الرواقية والإفلاطونية المحدثة على فكرة الخلقى وهى ترتبط بلا شك بالشروح اليونانية المتأخرة على الأخلاق الأرسطوطالية. ولا سيما شرح" فرفوريوس" الصورى.
المصدر السابق: ص ٦٧.

والسير الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التى عنها تكون الأفعال وعن الغايات التى لأجلها نفعل أو كيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان[1]

ومن هنا نرى أن نظرية الفارابى فى الأخلاق تستمد أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التى ترى فى السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها وبصفة خاصة تنبع من موقف أرسطو الأخلاقى.

حيث أن الأخلاق لدى أرسطو والفارابى " علم عملى" أى أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة، وأتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية. فلكل إنسان قدرة على فعل الخير ولكنه ينميها بالفعل والممارسة، ويربط الفارابى السلوك الفردى بالسلوك الإجتماعى فى المدينة الفاضلة، ونظريته الأخلاقية من حيث أن السعادة غاية الفرد والجماعة على السواء[2].

ويؤكد الفارابى على قيمة العقل فى الأخلاق حيث يخالف أهل الدين فى أن الأخلاق تصدر عن العلوم الشرعية فالعقل وحده هو القادر على التميز بين الخير والشر، وأن العقل الموهوب للإنسان جدير بأن يبين لنا خطة السلوك المثلى وهنا يطبق قول أفلاطون فى أن المعرفة رأس الفضيلة لأن المعرفة أفضل من الفعل الفاضل.

=وتتلخص هذه الرسالة (فى الجزع من الموت) فى أن الفارابى يرى أن الفاضل إنما يفوته بالموت أن يستكثر من فعل ما يزداد به سعادة بعد موته ولذلك يكون جزعه من الموت ليس جزع من يرى أن يناله بالموت شر عظيم. أو جذع من يرى أن يفوته بالموت خير عظيم كان قد حصل له فخرج عن يده. بل يرى أنه لا ينال بالموت شرا اصلا ويرى أن الخير الذى كان قد حصل له إلى وقت موته هو معه ولا يفارقه بالموت بل يكون جزعة منه جزع من يرى أن ا لذى يفوته هو ربح ما كان يناله لو بقى يزيده ما حصل له من خير. فهو قريب من جزع من يرى أن الذى يفوته ليس رأس مال بل ربح كل يرجوه فلا يفزع بل يجب البقاء ليزداد من فعل الخير الذى يزداد به سعادة.

إذا لا ينبغى للفاضل ان يستعجل الموت. بل ينبغى أن يحتال فى البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يسعد به. ولئلا يفقد أهل المدنية نفعه لهم بفضيلته. وإنما يجب أن يقبل على الموت إذا كان نفعة لأهل المدنية بموته اعظم من نفعه لهم فى مستقبل حياته، أما إذا حل به الموت كرها فلا ينبغى أن يجزع.

(المصدر السابق: ص ٨٣).

(١) المصدر السابق: جـ ١ الفقهاء والمتكلمون - ص ١١.

(٢) أبو ريان، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- مصدر سابق ص ص ٣٨١،٣٨٠.

وتأكيدا على هذه الفكرة يرى الفارابى أن النفس بطبيعتها ذات شهوات. والإنسان فى ذلك يشبه الحيوانات الدنيا، ولكن تميز الإنسان بالعقل أضاف له حرية الخيار فهو يفعل ما يمليه عليه عقله ويسأل عن أفعاله لذلك [1].

كذلك فإن حرية النفس وقهرها لشهوتها لا يكون إلا إذا تحررت من قيود المادة وأغلال الضلال أى إذا صارت النفس عقلا وهذه هى السعادة العظمى لأن المادة دائما تقف حائلا فى سبيل تحقيق السعادة ويكون قهر الشهوة هنا قهرا ناقصا[2]

ومن هنا كانت السعادة هى غاية ما يتشوقها كل إنسان وهى كمال، وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير ما، وهذه السعادة من بين الخيرات هى أعظمها خيرا[3]. ويرى الفارابى أن الحصول على السعادة عن طريق اكتساب الفضائل وعلى رأسها الفضائل الخلقية حيث توجد أربعة أجناس للفضائل هى الفضائل النظرية– الفضائل الفكرية – الفضائل الخلقية– الفضائل العملية.

والأولى تنصب على طلب المبادئ الأولية للمعرفة والعلم بالأشياء نظريا والثانية المقصود بها علوم السياسة والاقتصاد وفن الحرب. والثالثة مدار البحث فى السلوك الأخلاقى للإنسان، والعملية اكتساب الفنون العملية المعروفة.

وإذا كانت الفضائل الخلقية هى أسس الفضائل وأشرفها. حيث أنها تضع قواعد السلوك المؤدى إلى تحصيل السعادة وهى تشتقها من الممارسة العملية والتجربة الحيوية، لذلك يهتم الفارابى بها ويبين الطرق المؤدية إليها.

وقد اتبع الفارابى ارسطو فى تعريفة للفضيلة الخلقية ومضمونها أن الفضيلة ملكة اختيار الوسط العدل بين طرفين. إفراط وتفريط كليهما رذيلة " وهو يختلف عن الوسط الحسابى فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، .ولكنها أقرب إلى التهور منها إلى الجبن، وكذلك يتأثر الفارابى بأرسطو فى أنواع اللذات، فيرى أن لذات الحواس سريعة المنال أما لذات العقل، فهى تكتسب بممارسة الخصال الحسنة والحكمة

---

[1] جمعه ،محمد لطفى: تاريخ فلاسفة الإسلام– مصدر سابق ص ص ٢٩ ، ٣٠.

[2] دى بور ، ت. ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام– مصدر سابق ص ص ١٧١، ١٧٣.

[3] أبو ريان ، محمد على: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام– مصدر سابق ص ٣٨١

ومن هنا يكون فعل التعقل" هو الفعل المطابق لخير الإنسان الأقصى أى سعادته فالحكمة إذن هى فضيلة الإنسان بل هى أسمى فضائله المحققة لسعادته

ويرى الفارابى أن رئيس المدينة الفاضلة هو الذى يقوم بعملية تعليم الفضائل، ومن هنا نرى الفارابى يربط بين الأخلاق والسياسة، بل يتنقل من مجال الأخلاق لمجال السياسة بشكل منطقى[1]. ومما سبق نجد أن الفارابى كانت له إضافاته الأخلاقية رغم تأثره بأرسطو وأفلاطون والكندى.

٢- القواعد الأخلاقية عند الرازى

كيف استطاع الرازى أمام التيارات الوافدة عليه ولا سيما أرسطو، والرواقية، والأبيقورية، والتيار الإسلامى بما فيه من كتاب وفلسفة وتصرف أن يعطى لنا نظرية فى الأخلاق أو يعطى لنا فكرة مستوى أخلاقى؟ فهل هو يجعل العقل مستوى الأخلاق أم الضمير؟ وهل غاية الأخلاق عنده هى اللذة والألم فى ذاتها كما هو الحال عند الرواقية والأبيقورية: أم أنه يجعل من السعادة غاية له وينتهى إلى أن السعادة هى الحكمة أى فضيلة الإنسان بما هو إنسان كما قال أرسطو: وأى السبل والمناهج يتبعها الرازى للوصول إلى تحقيق غايته الأخلاقية؟ ونحن نعرف أن الأخلاق إنما تنصب فى أساسها على التمييز بين الخير والشر أو الفضيلة والرزيلة فى مجال السلوك الإنسانى الأخلاقى فيظهر إدراكنا لمعنى الخير والشر فى صورة أحكام أخلاقية نسميها معيارية لأنها أحكام قائمة على القيمة أى أن الذات تتدخل فى تقييم الفعل الأخلاقى. وقد وضعت هذه المفاهيم موضع المناقشة" خلال تاريخ الفكر الأخلاقى منذ اليونان حتى يومنا هذا فبعضهم يتمسك بموضوعية الحكم الأخلاقى، فتكون النتيجة أن يخضع هذا الحكم للصواب والخطأ المنطقيين. ولذلك يخرج علم الأحكام الأخلاقية وهو صورة الأخلاق بعد أن أصبحت كالعلم.

لقد اعتمدت النظرة الأخلاقية عند الرازى على دعامتين أساسيتين هما العقل- اللذة والألم وقد أشار الرازى فى علاجه للآفات الخلقية على استخدام

---

(١) المصدر السابق- ص ص ٣٨١:٣٨٣.

منهجه فى العقل ومذهبه فى اللذة والألم للتخلص من هذه الآفات الروية والسمو بالنفس إلى أعلى درجات الكمال الروحى.

١- العقل:-

أ- معانى العقل

لقد تعددت معانى العقل فيشار إليه بالعقل أحيانا والذهن فى أحيان أخرى العقل: يستعمل (أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلس–القرطبىت٤٥٦)[١].
العقل والتميز والنطق والفكر ويريد بها القوة العقلية القادرة على تميز الأشياء والتصرف فى المعارف والصناعات ثم لا يلبث أن يقول" وهذا الذى يسيمه الأوائل النطق" والعقل عنده هو الذى يدير أمور الإنسان.

وقد ضرب ابن حزم مثلا على كمال العقل فيذكر اسم الحسن البصرى وأفلاطون فالأول يمثل عقل رجل الدين والثانى يمثل عقل رجل الفلسفة.

ولا يفوت ابن حزم أن يستشهد بالآيات القرآنية مشيرا إلى أن الذى يعصى ربه فلا عقل له. (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعين)[٢].

وهو يؤكد على عظمة اللذة العقلية من اللذة الجسدية، ويرى ابن حزم أن العقل أساس الأخلاقى كما ينصح صاحب الأخلاق بالتحلى بالعلم.وإلا فلا فائدة من العقل.

ويذهب الجرجانى[٣] فى. "التعريفات إلى أن العقل" جوهر مجرد عن المادة فى ذاته مفارق لها فى فعله وهو النفس الناطقة التى يشير إليها كل واحد بقوله: أنا وقيل العقل جوهر روحانى خلقة الله تعالى متعلقا ببدن الإنسان، وقيل العقل نور فى القلب يعرف الحق والباطل، وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقيل العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة وأن الفاعل فى التحقيق هو النفس والعقل آله لها بمنزلة

---

(١) التكريتى، ناجى: ابن حزم بين الدين والفلسفة فى كتابة الأخلاق– مجلة الحكمة العدد الأول– مصدر سابق– ص ص ٣٤:٣٦.

(٢) سورة الملك أية ١٠.

(٣) الجرجانى: التعريفات– مصدر سابق– ص ١٣٢.

السكين بالنسبة إلى القاطع وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت فعلا لكونها مدركه وسميت نفسا لكونها متصرفة وسميت ذهنا لكونها مستعدة للإدراك.

كذلك قيل العقل: ما يعقل به حقائق الأشياء، وقيل محله الرأس، وقيل محله القلب.

وللعقل أقسام هى:

- **العقل الهيولانى:** هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وهو قوة محضة خالية من الفعل كما للأطفال، وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها.
- **العقل بالملكة:** هو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.
- **العقل بالفعل:** هو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد، لكنها لا تشاهدها بالفعل .
- **العقل المستفاد:** هو أن تحضر عنده النظريات التى أدركها بحيث لا تغيب عنه[1] أما الذهن[2] : " فقوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة لاكتساب العلوم والذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر.

كذلك ذكر أن الذهن: فصل النون- بالكسر والسكون أى سكون الهاء وبفتحتين أيضا (التنبه والتفكر وقوة الخاطر ومضاؤه) كما فى كشف اللغات، الأذهان جمع وفى عرف العلماء يطلق على معان: منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء أى العلوم التصويرية والتصديقية والمعدة على صيغة أسم مفعول،أى قوة مهيأة هيأها الله تعالى للاكتساب، ويجوز أن يكون على صيغة اسم الفاعل، أى قوة مهيئة تهئ النفس للاكتساب.

وأما ما وقع فى شرح وهداية النحو أن الذهن قوة نفسانية يحصل بها التميز بين الأمور الحسنة والقبيحة والصواب والخطأ. وقيل هى القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات وقيل هى قوة مهيأة لاكتساب العلوم"

---

(١) المصدر السابق: ص ١٣٣.

(٢) المصدر السابق: ص ٩٦.

ومرجع هذه الأقوال إلى هذا المعنى كما لا يخفى ومنها النفس ومنها العقل أى المقابل للنفس وهى الجوهر المجرد غير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف. وقد صرح بهذه المعانى الثلاثة السيد السند فى حاشية خطية شرح الشمسية.

حيث قال الذهن قوة معدة لاكتساب الآراء والحدود أى التصديقات والتصورات، وقد يعبر عنه بالعقل تارة وبالنفس أخرى"[١] .

ب- تأكيدات على قيمة العقل

أكد اليونان على قيمة العقل وأعلوا من شأنه، فالعقل لديه القدرة على استجلاء حقائق الأشياء والدليل على ذلك قول أفلاطون الفلسفة هى العلم بالحقائق المطلقة المستترة وراء ظواهر الأشياء، وقول أرسطو أن الفلسفة هى العلم بالأسباب القصوى، فالعقل إذن لديهم يدرك الحقيقة بطريق التأمل، حتى زعم أفلاطون أن النفس تنطوى على المعرفة قبل اتصالها بالعالم المحسوس[٢] .

وقد أكد كثير من فلاسفة اليونان على قيمة العقل كما رأينا،؟ ولكن أول من اهتم بفكرة العقل من فلاسفة اليونان، كان أنكساغوراس، فهو يرجع الحركة والإختلافات إلى علة غير مادية وهذه العلة غير المادية هى العقل(نوس Nous) فهو ينظم الوجود ويخرج الذرات الأولى من حالة الإختلاط إلى الوجود الحقيقى وهذا " النوس" يتصف بصفات ثلاثا هى البساطة- العلم- القدرة[٣] .

ورغم أن العقل من صفاته أنه غير ممتزج بغيرة ومكتف بذاته إلا أنه أثار الحركة فى المزيج وميز بين الأشياء التى تحركت[٤] .

أما سقراط[٥] . فكان يعشق العقل فهو لا يؤمن من إلا بالفكر الواضح والعلم البين، فهو لا يقبل أى شئ من الخارج دون تمحيص فقد كانت لديه غاية وحيدة هى إصلاح العقول وتطهير النفوس لا يهتم بالظاهر بل غير مكترث إلا بسجايا الباطن

---

(١) التهانوى، الفاروقى: كشاف أصطلاحات الفنون- جـ ٢- مصدر سابق ص ٣٢٥.

(٢) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية- مصدر سابق ص ص ٢١،٢٠.

(٣) بدوى، عبد الرحمن: ربيع الفكر اليونانى- مصدر سابق- ص ١٥٩.

(٤) مطر، أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق ص ١٠٥.

(٥) أمين ، عثمان: شخصيات ومذاهب فلسفية- مصدر سابق ص ص ٢١:١٧.

والسر النفسي والفضيلة الأخلاقية وهو في تقديمة للنظر العقلي توسيعا للخيرات بينه وبين مواطنيه حتى قال عنه" نيتشه" (أنه مغرم بكل ما ينافي الطبع اليوناني) وقال عنه الإمام فخر الدين الرازي

المرء ما دام حيا يستهان به   ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

وكان سقراط مثلا طيبا للسيطرة على النفس غير مسرف في لذة أو تقشف ومن هنا كانت رسالته رسالة المصلح الأخلاقي.

أما أرسطو فيرى [1] . أن العقل لا يقبل التقسيم لأنه أول مبدع أبدع من العلة الأولى فالوحدانية أولى به من الانقسام، والعقل جوهر ليس بعظم ولا جسم ولا يتحرك بنوع من أنواع الحركة الجسمانية ولذلك صار فوق الزمان.

وتأكيدا على قيمة العقل يرى أرسطو أن النفس العاقلة هي العقل الذى به يتميز الإنسان عن الحيوان، وهي غير قوة الحس والقوة المتخيلة فالعقل له القدرة على إدراك الصور الكلية والماهيات المجردة إدراكا مباشرا فكل شئ محسوس عند أرسطو مادة والعقل يدرك الكليات والجزئيات[2] .

كذلك يؤكد الدين الإسلامي على العقل بل يقوم على العقل، فالعقل[3] . يعد ينبوع الأخلاق والآداب وأصل الدين فقد قال رسولنا الكريم" ما أكتسب رجل مثل عقل يهدى صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله".

كذلك قال صلى الله عليه وسلم" أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فاقبل، ثم أدبر فأدبر، ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم على منك، بل أخذ ،وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب".

كذلك قال الرسول الكريم" لكل شئ دعامة ودعامة المؤمن عقله فبقدر عقله تكون عبادته ، أما سمعتم قول الفجار في النار"لو كما نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير".

---

(1) بدوي، عبد الرحمن: الأفلاطونية المحدثة عند العرب- كتاب الإيضاح – مصدر سابق ص ص ١٠٠٩.

(2) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية- مصدر سابق- ص ٨٣.

(3) الغزالي، ابو حامد: احياء علوم الدين – جـ ١– مصدر سابق- ص ١٤٠:١٤٤.

وهناك العديد من الأحاديث النبوية القصيرة التى تؤكد على قيمة العقل ومنها[1]

١- لا دين لمن لا عقل.

٢-فضل العلم خير من فضل العبادة.

٣- أفضل الناس أعقل الناس.

وإذا كانت الأحاديث النبوية أشادت بقيمة العقل وفضله. فهذا من منطلق ما جاء في القرآن من آيات

١- (كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون). الروم: ٢٨.

٢- (إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون). النمل: ١٢.

٣-(إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون). الرعد: ٣.

وغيرها من الآيات التى تحث الإنسان على النظر العقلى، فالعقل هو المنه الإلهية التى منحها الله للإنسان دون الحيوان.

كذلك فى الأدب والشعر [2]. تأكيدا لقيمة العقل كقول صالح بن عبد القدوس

إذا تم عقل المرء تمت أموره ولمت أمانيه وتم بناؤه

وقول أبى العلاء المعرى:

كذب الظن لا امام سوى العقل مشيرا فى صبحه والمساء

والعقل كما يقول" الجاحظ[3] .هو وكيل الله عند الإنسان(رسالة المعاش والمعاد الجزء الأول من رسائل الجاحظ ص ٩١) وإنما سمى العقل عقلا أيضا (رسالة كتمان السر وحفظ اللسان- الجزء الأول من رسائل الجاحظ ص ١٤١) لأنه يزم اللسان ويحطمه عن أن يمضى قرطا فى سبيل الجهل والخطأ والمضرة، كما يعقل البعير.

---

(١) الشيبانى،محمد عمر: فلسفة التربية الإسلامية- مصدر سابق ص ٢٠٠، ٢٠١.

(٢) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية-مصدر سابق- ص ١٦.

(٣) محمود، زكى نجيب: تجديد الفكر العربى- دار الشرق- القاهرة سنة ١٩٨٢ ص ٣١٠.

والكندى [1] . أول فلاسفة الإسلام يؤكد على أهمية العقل فهو يقسمه إلى أربعة أقسام هى:

١-العقل الذى هو بالفعل دائما وهو علة جميع العقول والمعقولات فهو عنده يرجع العقل أولا أو العقل الأولى المخلوق.

٢- العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة.

٣- العقل كعادة (Habitus) وهو الذى فى النفس بالفعل كقوة الكتابة فى الكاتب.

٤-عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل،والفعل الأخير يبدو أنه عند الكندى فعل الإنسان ذاته ، أما خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى أعنى العقل الذى هو بالفعل دائما ، فالعقل الذى يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله،ولذلك فأن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد.

وهكذا فإن الرأى الأساسى الذى قاله القدماء وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات أت من مصدر خارج عنا ، نفذ فى ثنايا الفلسفة فى صورة العقل المستفاد، ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية.

ونلاحظ، هنا أن نظرية العقل عند الكندى ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديس فى الكتاب الثانى (فى النفس) ولكن الإسكندر يؤكد تأكيدا لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام ، أما الكندى فيقول أنه يمثل رأى أفلاطون وأرسطو وعنده تمتزج الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة، فلابد من ذكر العدد(٤) فى كل شئ ومن التوفيق بين أفلاطون وأرسطوا [2] .وكذلك الفارابى [3] . أكد على قيمة العقل فى فلسفته كما رأينا من قبل وقد تعددت معانى العقل عنده ومنها:

١- العقل المبتذل لدى جمهور الإنسان العاقل.

٢- المتكلمون أي ما يوجبه العقل أو ينفيه.

٣- أرسطو أى التميز بين الصحيح وضده كما فى البرهان.

---

(١) دى بور، ت.ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق ص ١٤٤،١٤٥.

(٢) المصدر السابق: ص ص ١٤٦، ١٤٧.

(٣) جمعة، محمد لطفى: تاريخ فلاسفة الإسلام- مصدر سابق ص ٢٧.

٤- أرسطو فى كتابه الأخلاق فالعقل هو الذى يفرق بين الخير والشر.

٥-أرسطو فى كتابة النفس وقسم العقل إلى عقل بالقوة وبالفعل والمستفاد والفعال.

٦- العقل الذى ذكره أرسطو فى المقالة السادسة ومن كتاب النفس وهو العقل الفعال

ومن الأدلة على اهتمام الغزالى[1]. ت ٥٠٥ هـ بالعقل وصفه لـه فـى مشكاة الأنوار بأنه أنموذج من نور الله تعالى، ولا يخلو الأنموذج عـن محاكـاة ، وإن كـان لا يرقى إلى ذروة المساواة كما وصفه بأنه يتغلغل فـى بواطـن الأشـياء وأسـرارها، ويـدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط سببها وغايتها وحكمتها.

ومن المنطلق السابق يرى الغزالى أن المعرفـة العقليـة معرفـة يقينيـة، واضحـة وجلية. فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة، والمعانى الحقيقية عنده جلية.

أما إذا انتقلنا إلى فيلسوف بحثنا هذا وهو" الـرازى" نـراه يضـع العقـل فـى أسمى المراتب ويسمو بهذه الملكة والمنة الإلهية فوق بقية الملكات.

فقد حرص الرازى على التفريق بين العقل والهوى، وأن يوازن بينهما، كمـا حذرنا من تدليس الهوى والتباسه بالعقل، لأن هذا خـاطئ" ولـذا ينبغـى للعـاقل أن يتهم رأيه أبـدا، فـى الأشـياء التـى هـى لـه لا عليـه ويظـن بـه أنـه هـوى لا عقـل ويستقصى النظر فيه، قبل إمضائه[2]. ويرى الرازى[3]. أن أعظم مكائد الهوى وخدعه أن أحوال الهوى تشبه أحوال العقل، ويوهم الإنسـان أن هـذا عقلـى، وهـو هوائـى، ولكن الفرق بين ما يراه الهوى وما يراه العقل باب عظيم من أبواب صناعة البرهـان، فالعقل يرى ويختار ويؤثر الشئ الأفضل والأصلح عند العواقب، وأن كان على النفس منه شدة وصعوبة. أما الهوى فهو ضد هذا المعنى فهو يختار أبدا ويؤثر مـا يدفـع بـه

(1) الغزالى، ابو حامد: مشكاة الأنوار- حققها وقدم لها أبو العلا عفيفى الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ص ١،٤٣:٤٦

راجع أيضا ١- الغزالى، أبو حامد: إحياء علوم الدين جـ١ مصدر سابق ص ١٤٥:١٥٢

٢- لطف، سامى نصر- نماذج من فلسفة الأسلاميين- مصدر سابق ص ص ٣٠١:٣١١.

(2) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ٨٩ عن العبد ، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٢١٥- ٢١٦.

(3) الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ٨٨، ٨٩.

الشئ المؤذى المماس له من غير نظر فيما يأتى من بعد ولا روية، مثل الشخص الذى يدرك محاسن نفسه ويعمى عن عيوبه.

ولذا ينبغى على العاقل أن يدرك أين الهوائى والعقلى، فللعقل حججه وبراهينه عكس الهوى ولهذا خصص الرازى الفصل الأول فى كتابه" الطب الروحانى" [1] .وعنوانه(فى فضل العقل ومدحه) ويعتبر هذا الفصل هو حجر الزاوية واللبنة الأساسية لفلسفة الرازى الأخلاقية فى معالجته للآفات النفسية.

فى فضل العقل ومدحه:

" أقول أن البارى عز وجل أسمه إنما أعطانا العقل، وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه.

والعقل أعظم نعم الله فبالعقل فضلنا الله على الحيوان غير الناطق حتى ملكاها، وبالعقل أدركنا ما يرفعنا ويطيب به عيشنا فيه مثل صناعة السفن،وبه (العقل) نلنا الطب الذى به كثير من مصالح أجسادنا، والصناعات النافعة لنا، وأدركنا الأمور الغامضة عنا وعرفنا به شكل الأرض والفلك والشمس والقمر والكواكب وبه أدركنا معرفة البارى تعالى" فلولاه لكنا كالبهائم والأطفال والمجانين،وإذا كانت مرتبة العقل هكذا فلا ينبغى أن ننزله عن رتبته ولا نجعله وهو الحاكم محكوم عليه ولا وهو المتبرع تابع بل نعتمد عليه ولا نسلط عليه الهوى الذى هو أفته.

فإذا فعلنا هذا صفا لنا العقل،وأضاء لنا الطريق وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه [2] . ويؤكد الرازى على أهمية العقل أيضا فى كونه" مصدر الخيال" والخيال مما يتصل بالعقل لدى الرازى حيث أن الدماغ مصدر التخيل لدى الإنسان،مثلما هو مصدر الحس والحركة والفكر والتذكر. فبالعقل يستطيع الإنسان أن يتصور أفعاله قبل ظهورها للحس ثم يتمثل بأفعاله الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثله وتخيله منها.

---

(1)سوف نذكر فيما بعد نبذه عن كتاب الطب الروحانى وما يحتويه.

(2) ارازى، ابو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ص ١٧:١٩.

ومن رحمة الله أن جعل الإنسان مالكا للتمثيل، والقياس العقلى، وبه يتصور عواقب الأمور وأواخرها وقد يحدث أيضا إفراط من النفس الناطقة عن طريق استحواذ الفكر على الإنسان، ومصيره بعد الموت حتى لا تنال النفس الشهوانية الغذاء.

وربما استمر الإنسان يبحث ويجتهد وهنا يفسد مزاج الجسد ويقع فى الوسواس والمالنخوليا [1].

وهكذا كان إيمان الرازى بالعقل فقد أسس فلسفته عليه ذاهبا إلى أن ما لا يقبله العقل مرفوض وما قبله فهو مقبول، ولا سيما إن أكدته التجربة فما خلا من البرهان فهو مرزول [2].

كذلك استخدام الرازى العقل فى نقضه للمذهب الطبيعى" حيث ناقش الرازى الطبيعة بشكل عقلى فالعقل فى نظره عرف به كل شئ "به عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر، وسائر الكواكب، وأبعادها وحركتها" [3].

كما أنكر الرازى على الطبيعين قولهم بإنكار وجود الله وقدرته حيث نسبوا كل فعل فى الكون إلى الطبيعة. ولعله كان يرد بهذا على الإسماعيلية، وأنكر على الطبيعين مثل أرسطو كل ما نسبوه إلى الطبيعة الكامنة فى الأشياء. كما وصف هؤلاء الطبيعة بصفات الله تعالى لأنها لا تفعل إلا حكمة وصوابا، وهى تفعل لغرض ثم يعودوا للقول بأن الطبيعة موات عير حيه ولا حساسه ولا قادرة ولا مختارة وفى هذا تناقض [4].

كذلك بجد الرازى العقل فى " دفاعه عن النبوة" - حيث شاع قول أبى حاتم الرازى (فى مناظراته مع أبى بكر الرازى) بأن الرازى ركز على الفلسفة وأهمل الدين. بل فضلها على دين الأنبياء كذلك أتهم ابن تيمية الرازى بإنكار النبوة أيضا.

---

[1] العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ٢٢٢:٢٤٢

[2] المصدر السابق: ص ٢٢٤.

[3] الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ١٨ عن المصدر السابق ص ٩٣.

[4] العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق ص ص ٩٣:٩٨.

فيرى الرازى أن الرد المناسب لهذه الأقاويل هو أنه لا تعارض بالمرة بين الدين والفلسفة الحقه ودليله أن الأنبياء كانوا حكماء بالإضافة إلى تأيدهم بالوحى. كما أن القرآن الكريم قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة التى نبهت العقول للبحث (وقد طرحنا هذا مسبقا فى قيمة العقل فى القرآن والسنة مع الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية).

كذلك أشاد مفكرين الشرق والغرب بعظمة الإسلام، لأنه يتخذ من التأمل العقلى أساسا له،كما أنه ليس بعقبة أمام الفلسفة والعلم. فكيف إذن يسوغ لبعض الباحثين اتهام الرازى بإنكار النبوة لأنه يمجد العقل ويجعله الفيصل فى كل الأمور، كذلك الإمام الغزالى أنكر على الباطنية إلغائهم للعقل. حيث لا يرى الغزالى تعارض بين الوحى والعقل. لأنهما يقودان إلى نفس الحقيقة ومن الغريب أن الإسماعيلية الذين يحاربون العقل فى الرازى يحاربونه بسلاح العقل فى جدلهم[1]. ومن هنا يرى الرازى أن دم الهوى وردعه واجب فى كل راى وعند كل عاقل وفى كل دين[2].

مما سبق يتضح لنا مدى تشديد الرازى على استخدام العقل ووضعه فى نصابه.وقد قدم لنا الأدلة والبراهين على ذلك حيث استخدمه فى مجال الأخلاق، وكان مصدر الإلزام الخلقى لديه، فيه يرد الهوى ويرد على وقد أكد على ذلك من قبل الدين الإسلامى كذلك استخدمه الرازى فى الجانب الإيمانى حيث البرهنة على وجود الله والنبوة، وفى الجانب الطبيعى فى إثبات موجودات طبيعية مثل الكواكب والنجوم، كما أكد على دورة فى الخيال حيث يتصور به الإنسان أفعاله قبل ظهورها للحس.

وكل هذه الاستخدامات العقلية إلى جانب كونه وسيلة علاجية من آفات النفوس الروية وهذا ما سنجده عند طرح آفات النفس وعلاجها.

ومن هنا كان فضل العقل على الإنسان، ومن ثم مدح الرازى له فى الفصل الأول من الطب الروحانى .

---

(١) المصدر السابق: ص ص ١٣٩: ١٣٧.

(٢) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ٣١ عن المصدر السابق ص ١٤١.

(٢) اللذة والألم [١]

يرى الرازى" أن اللذة حس مريح والأذى حس مؤلم. والحس تأثير المحسوس فيمن يحس، وهنا يحدث التأثير الذى هو عبارة عن تغير حال المتأثر"

ومن هنا جاء قول الرازى" قد ظهر أن الحالة الطبيعية للمتأثر كوسط بين الخروج عن الطبيعة الذى يؤدى إلى الأذى والألم، وبين الرجوع إلى الطبيعة الذى تحدث عند اللذة والراحة أما الحالة الطبيعية فليست ألما ولا لذة"

والرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة يسمى لذة لأنها راحة من الألم. أما إذا حدث الخروج دفعة واحدة والرجوع بالتدريج يظهر الألم والأمثلة على ذلك لذة النظر إلى الحسان الوجوه، فقد يحدث هذا بأن يميل الرجل من رفيق قبيح الوجه، ويخرج عن طبيعته كذلك لذة سماع الصوت الجميل بعد الغليظ يؤدى إلى لذة [٢]. وهكذا يرى الرازى أن اللذة هى (إعادة ما أخرجه المؤذى من حالته إلى حالته تلك التى كان عليها [٣]

فاللذة إذن هى تحرر من الألم وراحة بعد زواله. ونفس القول جاء به أبيقور وابن سينا وابن مسكويه كما قسم إخوان الصفا اللذة والألم إلى ما هو روحى وما هو جسمى [٤]

وبهذا المعنى أيضا حدد الفلاسفة الطبيعيون اللذة بأنها رجوع إلى الطبيعة[٥]. ومن الواضح أن الرازى تأثر فى قوله باللذة والألم بما قاله أفلاطون فى "طيماوس" حيث يذكر هذا الرأى جالينوس فى تلخيص كتاب" طيماوس" رأى أفلاطون حيث قال فى اللذة والألم وأمرهما" هكذا يتوهمان وهو أن كل أثر خارج عن المجرى الطبيعى يظهر، ويبدو جملة فهو مؤلم. كما أن الرجوع جملة إلى الحالة الطبيعية لذيذ".

---

[١] راجع الجزء الخاص بتعريفات اللذة والألم ضمن المفاهيم الأخلاقية فى التمهيد على هذا الفصل ص ٩٣ .

[٢] العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ٢٢٩:٢٣١.

[٣]الرازى، أبو بكر: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ٣٦ عن المصدر السابق ص ٢٢٧.

[٤]العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق ص ٢٢٧.

[٥] الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ص ٣٦، ٣٧ عن المصدر السابق ص ٢٢٨.

وما يبدو قليلا قليلا فغير محسوس فالشئ الذى يكون بسهولة لا يحس ولا يصدر عنه ألم أو لذة [1] .

ويشرح الرازى مذهبه فى اللذة والألم بطرح أمثلة منها،رجلا مثلا يكون فى دار ليست باردة إلى حد أن يرتعد فى البرد، ولا حارة إلى حد أن يسيل عرقه، وقد ألف جسده تلك الدار، ثم تعرضت الدار لحرارة بحيث يحس الرجل فيها تألم من الحر بسبب خروجه عن الطبيعة التى كان فيها لذة من ذلك الاعتدال.

أما إذا رجعت الدار فى الحرارة مرة أخرى بعد البرد فيبدأ الرجل يجد لذة من ذلك الحر لأنه يرده إلى الطبيعة وإلى أن يعود إلى حالته الطبيعية يجد لذة.

ومثال آخر إذا أصيب إنسان فجأة فى حالة سلامته بجرح ما دفعه واحدة،وخرج عن حالته الطبيعية ، فإنه يجد من ذلك أذى وألم،وإذا رجع إلى حالته الصحية سوف لا يجد هنا اللذة،وعلى هذا أطلق اسم الأذى والألم على الخروج عن الطبيعة دفعة واحدة لأنه ظهر ولكن لم يطلق اسم اللذة على الرجوع إلى الحالة الأولى إذ أنه لم يظهر [2]

هذا وقد اعترض الكرمانى على قول الرازى فى اللذة، فاللذة ليست هى العودة إلى الحالة الأولى، وليس كل لذة يتقدمها مكروه لأن الذى لم يلسعه حر الشمس لا يحن إلى الظل كذلك توجد لديه بعض اللذات السرمدية التى لا تزول ولا يتقدمها ألم مثل لذة الآخرة فى الجنة [3] .

ويرد الرازى عليه أنه لا ينكر هذا النوع من اللذة ولا يجهلها ولكنه هنا يؤكد على اللذات الدنيوية، التى لابد وأن يسبقها ألم وليست اللذات الأخروية.

وهو هنا أيضا يؤكد قول أفلاطون حيث يرى أن الآلام تدخل فى تركيب اللذات، ولا يحدث المكن أى لا تتدخل اللذات فى تركيب الآلام [4] .

---

(1) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية من كتاب اللذة- مصدر سابق ص ١٣٩،١٤٠.

(2) المصدر السابق: ص ص ١٥١:١٥٤.

(3) الكرمانى: الأقوال الذهبية فى الطب النفسانى مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٤٣٦، ص ص ٧٩،٨٠ عن العبد ، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى مصدر سابق- ص ٢٢٨.

(4) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ٢٢٩.

ويحاول الرازى فى الطب الروحانى الفصل الثانى(فى قمع الهوى وردعه) أن يبين لنا أن الهوى والطباع يدعوان إلى أتباع اللذات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا روية، وإن كان جالب للألم بعد ذلك.والذين يتبعون اللذات لا يرون إلا حالتها الراهنة مثل إيثار الطفل المريض بالرمد حك عينيه ،أو اللعب فى الشمس ومن أجل ذلك يحق للعاقل أن يروعها وأن يكابد الشهوة لأن المرارة المتجرعة أهون وأيسر من المنتظرة التى لابد من تجرعها بعد ذلك.

وينبغى أن نعلم أن المؤثرين للشهوات والمنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يتلذونها ولا يستطيعون تركها فإن المدمنين للنساء، وشرب الخمور والسماع لا يتلذونها إلتذاذ غير المدمنين لها. لأنها ستكون عندهم بمنزله حالة كل ذى حالة عنده، ولا يتهيأ لهم الإقلاع عنها.

وهكذا يرى بعض الفلاسفة أن اتباع الهوى،وإيثار اللذات،وإيلام الحيوان، لكل هذه عواقب سوء للنفس بعد المفارقة [1]

ويحاول الرازى توضيح اللذة أيضا فى الطب الروحانى الفصل الخامس (فى العشق والإلف وجملة الكلام فى اللذة) حيث يوضح فى مقالة فى (ماهية اللذة) أن أكثر المنقادين إلى اللذة لا يدركون طبيعتها، فاللذة ليست بريئة من الألم (هذا ما أوضحه الرازى من قبل فى شرحه لمفهوم اللذة من حيث أن اللذة تحتوى على الألم) فالعشاق[2] يجاوزون حد البهائم فى عدم ترويض النفس وذم الهوى. والانقياد للشهوات. فلذة الباه من أسمج الشهوات و أقبحها عند النفس الناطقة التى هى الإنسان فى الحقيقة.

وهؤلاء لم يقتصروا على المقدار البهيمى من الانقياد للطباع، بل استعانوا أيضا بالعقل الذى وهبه الله لهم، وفضلهم به عل البهائم ليروا مساؤى الهوى ويذموه، ولهذا فهم لا يصلون إلى الراحة البتة.

---

(1) الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ص ٢١:٢٤.

(2) يتناول هنا الرازى حالة من حالات اللذة وهى حالة العشق وقد عنى المؤلفون الإسلاميون بالتعرض للعشق وشرح أنواعه وملذاته الحسية والمعنوية. فنجد أفلاطون فى الجمهورية يتحدث عن العشق وصورة وكذلك ابن سينا يضع رسالته (فى العشق)وكذلك ابن حزم، وغيرهم من مفكرى الإسلام.

ومع طاعة العشاق للهوى وإيثارهم اللذة وتعبدهم لها، إنما هم يحزنـون مـن حيث يدركون أنهم يفرحون، ويألمون من حيث يلتذون، حتى حق عليهم القول بـأن كل موجود سلوك وكل ممنوع مطلوب [1].

ومن هنا أكد الرازى قـول الفلاسـفة أن الإنسـان لم يكـن مسـتعدا للاشـتغال باللذات بل خلق للفكر والروية، بدليل تقصيره فى اللذات عن الحيوان غير النـاطق، حيث ينال من لذة الطعام والنكاح أكثر من الناس.

ومن هنا أيضا يرى الرازى أن كمال اللذة أو نقصانها لا يكونان بالإضافة إلى بعضهما بل بمقدار الحاجة إليها. فمن يصلحه ألف دينار يفسد حالة إن نقـص منـه دينار وقد يتعرض الإنسان للألم نتيجة تذكره فقد لذة ما فى المستقبل عكس الحيـوان غير الناطق. حيث لا يوجد أبدا إنسان يسـتطيع نيـل كـل شـهواته ومـن هنـا تبقـى النفس دائما فى حالة نقص من لذاتها [2].

فالإنسان إذا ملك نصف الدنيا خافت نفسه من ضياعـه وتطلـع إلى النصـف الآخر ولو ملك الدنيا تطلع إلى السماء ونازعته نفسه إلى الخلود ومـن هنـا فـاللذات لا نهايـة لهـا ولا يختلـف رأى الـرازى هنـا عــن روح القـرآن الكريـم كقولـه تعـالى " إن النفس لأمارة بالسوء" .

وهكذا كان حرص الرازى دائما على التميز بين الإنسان والحيوان فهو رجل يعرف قيمة الإنسان،ويرى أن الله تعالى قد وهبه العقل الذى يرفع به فـوق الحيـوان بل يستطيع به إمتلاك الحيوان [3] .

ولكن الرازى فى نفس الوقـت الـذى يحـذر فيـه مـن الاسترسـال فـى اللـذة والإكثار منها ينعى على الأطباء الذين يشددون على المرضى ويمنعونهم مـن شـهواتهم ويرمى هؤلاء الأطباء بالجهل وقلة التجربة وأنهم عبيد شهواتهم.

---

(1) المصدر السابق: ص ص ٣٨:٤٠.

(2) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفسلفى عند الرازى- مصدر سابق ص ٢٣٤.

(3) الرازى: الطب الروحانى-مصدر سابق ص ١٨ عن المصدر السابق ص ص ٢٣٥، والآية سورة يوسف من الآية: ٥٣.

وهنا نجد الرازى مرن بقدر الظروف والملابسات، وهو يؤكد العلاقة بين الدين والعقل فقد رفع الله الحرج عن المريض وبالتالى أكد الرازى على إيجاب تفضيل الإنسان للذات الآخرة الدائمة غير المتناهية عن لذات الدنيا المتقطعة، فعلى العاقل ألا يطلب لذة تقف حائلا بينه وبين الخلاص من هذا العالم إلى عالم النفس مثل الفيلسوف الذى يترك الكثير من المباحات [1]. ويرى الرازى أن الإدمان ضد التفلسف فهناك اثنان لا يمكن معهما التفلسف.

١- من جهل الفلسفة وأراد أن يطاول كبار الفلاسفة فى مدة قصيرة حتى يصل إلى الوسواس والمالنخوليا.

٢-من فرغ من الفلسفة ثم أراد أن يحصل الشهوات والملذات فهو يقيم علاقة عكسية بين الانغماس المادى والمعرفة [2]. ومن هذا المنطلق يرى الرازى فى كتابه السيرة الفلسفية أن الأمر الأفضل ليس إصابة اللذات الجسدية، بل اقتناء العلم واستعمال العدل الذين بهما يكون خلاصنا من عالمنا هذا إلى عالم لا موت فيه ولا ألم [3].

وهكذا كان الرازى يشفق على الإنسان، حيث يتأذى من وقوع الألم به وكأنه من رسل الحضارة، ورغم أن قمع الهوى وزم الشهوات من الصعب لدى الإنسان، ولكن النفس الناطقة تساعده على ذلك ولا يكون هذا إلا بالتدريج والتعود كما يقول الشاعر:-

وهل ينعمن إلا سعيد مخلد ... قليل الهموم ما يبيت بأوجال [4].

ومن هذا المنطلق فى تحليل الرازى للذة والألم يبدو اختلافه التام عن "فرويد" الذى أغرق الحياة كلها فى الجنس" أوبنتام" الذى يعتبر اللذة غاية، وليس مثل رجل الجمال الذى يسرف فى اللذات ما أمكنه ذلك. بل يتفق مع علم النفس الحالى الذى يقوم على تطبيق الواقع وهو الحد من اللذة [5].

---

(1) الرازى: السيرة الفلسفية- مصدر سابق ص ص ١٠١، ١٠٢ عن المصدر السابق ص ص ٢٣٦،٢٣٧.

(2) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ص ٦٢،٦٣ عن العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق ص ص ٢٣٣.

(3) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ص ١٠١، ١٠٢

(4) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ٢٦.

عن العبد، عبد اللطيف- أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ٢٣١.

(5) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ٢٣٢.

مما سبق يتضح لنا مدى توفيق الرازى فى الربط بين الأخلاق (مذهبه فى اللذة والألم) والدين الأسلامى القويم الذى يخاطب العقل الإنسانى فى آياته ويدعو الإنسان إلى استخدام عقله[*] ليسمو بأخلاقه وهو يربط أيضا الأخلاق بالعقل من هذا المنطلق، فالعقل هنا يحدد كم وكيف اللذة، التى يحصل عليها الإنسان حتى لا تسئ إلى إنسانية ومرتبته العالية التى وضعه فيها الله وفضله بها عن سائر مخلوقاته.

وهكذا كان من أشرف الأصول الأخلاقية[1] . التى نادى بها الرازى فى مجال الأخلاق قمع الهوى ومخالفة ما تدعو إليه الطباع وتمرين النفس ورغم محافظته على الجسد، فهو يفضل عليه جمال الروح، حيث قال" ما يصنع بجمال الجسد مع قبح النفس".

وفى النهاية يمكننا التأكد على أن أساس المنهج الخلقى عند الرازى كان يعتمد على العقل،ومذهبه فى اللذة والألم ولكن اختلف الفلاسفة فى تفسير موقف الرازى فى اللذة والألم و أصل هذا المذهب.

فذهب البعض إلى أنه أخذ مذهبه من فورون Pyrrhon اللذى، ولعلهم هنا يقصدون أبيقور[2] .

وقد أنكر صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازى ت ١٠٥٠ هـ فى كتابه " الأسفار الأربعة" مذهب الرازى فى اللذة، حيث أنه يؤدى إلى أن اللذات والآلام ليس لها وجود دائم ويرى "ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى ت ٦٧٥ هـ" فى كتاب" طوالع الأنوار" أن الرازى زعم أن اللذة ما هى إلا دفع الألم والعود إلى الحالة الطبيعية وسبب هذا أنه أخذ بالعرض ما ينبغى أن يؤخذ بالذات لأن اللذة لا تتم منا ألا بالإدراك الحسى اللمسى وإذا كانت اللذة لا تحصل إلا عند تبدل الحالة

---

[*] كما يمكننا أن نضيف بأن الإنسان إلى جانب ما وهبه الله من عقل ميزة به عن سائر المخلوقات كذلك أعطى له الإرادة وإذا أضفنا تلك الإرادة إلى العقل أصبحت هى الأمانة الكبرى التى ألتمن الخالق الإنسان عليها، وأبت الجبال وسائر الموجودات أن تحملها.

[1] المصدر السابق: ص ٢٢٦.

[2] الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ص ١٤١،١٤٢.

الطبيعية، ظن اللذة هي ذلك الانفعال وهذا باطل، فقد يلتذ الإنسان عند رؤية وجه مليح يتلذ به ولم يكن يشعر بها من قبل، أو ما يحدث من لذة عظيمة عندما يحصل شخص ما على مال مفاجئ.

ويؤكد القول السابق" علاء الدين بن محمد القوشجي ت ٧٨٩ هـ " فهو يرفض قول الرازي أن اللذة هي دفع الألم، وأنها لا يمكن أن تحصل بطريق أخر سوى دفع الألم، ولكنها قد تحدث دون ألم كما في مصادفة مال أو مطالعة جمال[1] ولكننا لا نذهب مع الآراء السابقة في تقييم مذهب الرازي في اللذة والألم فهو مذهب متناسق ومتكامل وهو يساير العقل والدين ويتفق والمفهوم الذي طرحه في اللذة والألم– وفي نفس الوقت لا ينكر اللذات الدائمة اللامتناهية ولا اللذات التي تأتي بشكلي فجائي دون ألم. أما بالنسبة لاتصاله بالمذهب اللذي عند أبيقور فنجد أن هناك ثمة اختلافات بين المذهبين كما طرحنا هذا المذهب الأبيقوري في اللذة من قبل.

ولكن ما نأخذه على نظرية الرازي في اللذة والألم أنهما نظرية ميكانيكية حيث تجعل قوى النفس تتدخل فجأة فتحيل النفس من حالة الألم إلى اللذة بينما في الحالات العادية نجد أن العودة تتدرج لوجود ممانعات عقلية لدى الإنسان.

٣- طبيعة الأخلاق . وغايتها عند الرازي

مما سبق يتضح لنا أن منهج الرازي في دراسته للأخلاق كان يعتمد على مذهبين ١- العقل ٢- اللذة والألم ولذلك يمكننا القول بأن الأخلاق لدى الرازي عقلية ومطلقة تعتمد على العقل.

وقد أيد الدين الإسلامي العقل من قبل كما رأينا فهو يجعل العقل دائما مناط التكليف وموضوع المسئولية في الإنسان، وهو أسلوب عظيم فتح الباب أمام الإسلاميين حتى يظهر منهم من يؤمن بالعقل ويشيد به مثل الرازي فقد كانت فلسفته في الأخلاق تعتمد على قمع الهوى ولا يكون هذا إلا بتحكم العقل حيث

---

(١) المصدر السابق: ص ص ١٤٢: ١٤٤.

مجده الله وهو من أعظم نعم الله علينـا" لمواهـب العقـل الحمـد بـلا نهايـة ،كمـا هـو أهلة[1]

كذلك الصوفية لم يرفضوا مساهمة العقل فى تحصيل المعرفة بل رأوا ضـرورة استضاءته بالإيمان وتأكيدا على هذا الجانب العقلانى للأخلاق جعـل الـرازى العقـل مبدأ كلامه فى موضوعات الطب الروحانى. وفى هذا تقدير لقيمـة الإنسـان حيـث لا يفرض عليه إصلاحا لا يفرضه العقل ومن هنا كانت نعمة الله التى ميز بـها الإنسـان عن الحيوان هى العقل وهو بالتالى ملكة الإرادة[2] . أما مـن ناحيـة مذهبـه فـى اللـذة والألم فنجد أن الأخلاق هنا نسبية وليست مطلقة.

فالأخلاق النسبية تؤكد أنه لا وجود لقواعـد أخلاقيـة يمكـن تطبيقـها علـى جميع الناس فهى تختلـف بأختلافا الجماعـات. فلكـل جماعـة معايرهـا وقواعدهـا الأخلاقية الخاصة. ومن هنا يواجـه الاتجـاه النسـبى الاتجـاه المطلـق فـى كثـير مـن الأسس[3] .

كما تؤكد الأخلاق النسبية على تباين المعايـير الأخلاقيـة وترفـض أن يكـون المعيار مطلقا لا يتغير مع الزمان والمكان[4] .

وهكذا ذهب الرازى أنه لابد للإنسان ألا يكون أسيرا لطبعه ،وإلا فقد حريته وكرامته. وأقدر الناس على ذلك هو الفيلسوف الذى يستطيع قـهر طبعـه وذم هـواه، وهذا لا يختلف عن رأى المفكرين فى العصر الحديث مـن أن المعرفـة الفلسـفية تقـدم للفيلسـوف زادا مـن السـلوك القويـم فيصبـح مثـال التصـور وأخلاقـى التصـرف[5] .

---

(1) الرازى: الحصى فى الكلى والمثانة- نشر كوينتج- ط ليدن سنة ١٨٩٦ ص ٥٤ عن العبد، عبد اللطيف أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ٢١٢.

(2) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق – ص ٢١٢.

(3) Lillie ;William: An introduction to Ethics op . Cit., p. 102.

(4) إبراهيم ، زكريا: المشكلة الخلقية- مصدر سابق- ص ٧١.

(5) بيصار، محمد: الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب- مطبعة مخيمر- ط ١- ليبيا- د. ت ص ٢٠ عن العبد ، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ٢٢٠.

فالأخلاق إذن لدى الرازى ليست بالشئ الثابت سواء حسنة أم رديئة فهى تحدث بعد أن لم تكن[1].

وبالتالى يمكن إصلاحها وتطويرها، وهذا دليل على نسبيتها وهذه فلسفة تعالج مشاكل الإنسان والحياة[2].

والدليل الآخر على نسبية هذه الأخلاق أن اللذة والألم عند الرازى نسبيان فقد يكون الألم به مصلحة مثل بسط الجرح. وكى العضو الشليل، وشرب الدواء المرخشية المرض. وغيرها.

" وهو ينكر على الهنود الذين يتقربون إلى الله تعالى بإحراق الأجساد، وطرحها على الحديد المشحوذ. فهم يحرقون أنفسهم زعما أنهم بهذا يرجعون إلى الدنيا مرة أخرى فهو يستقبح منهم هذا. رغم اعترافه بذكائهم.

الرازى ينكر البحث على طريقة الهنود التى تخالف تعاليم الدين فى القول بالرجعة إلى الدنيا كذلك فالرازى لا يؤمن بالحصول على اللذة عن طريق القتل أو إغضاب الله تعالى، أو ما يناقض حكم العقل. فاللذة والألم إذن نسبيان وليسا مطلقان[3].

نستخلص من ذلك. أن طبيعة الأخلاق لدى الرازى عقلية وحسية فى نفس الوقت لأنه أعتمد على العقل من ناحية، واللذة والألم الحسيان من ناحية أخرى.

ولكنه أخضع اللذة والألم للعقل، كما سنرى فى الفصل الثالث. ومن هنا نرى أن الأخلاق لدى الرازى مطلقة من ناحية العقل ونسبية من ناحية الحس. وهذا ما فعله" ليبنتز" من بعده حيث جمع فى المعرفة بين الحس والعقل والحدس.

ورغم ذلك يشهد للرازى التزامه بالمنهج الذى وضعه لنفسه فى معالجته لآفات النفس. ولم يخرج عنه ومن هنا يمكننا اعتبار الرازى ممثلا للاتجاه المنهجى[4] المقنن للدراسة الأخلاقية. حيث يعتبر من هذا المنطلق مصلحا اجتماعيا. إلى جانب

---

(1) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ٣٥ عن العبد، عبد اللطيف المصدر السابق ص ٢٢١

(2) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق ص ٢٢١

(3) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ص ٢١:٢٤.

(4) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ٢٠ عن المصدر السابق ٢١١.

كونه عالما وفيلسوفا. فهو يحذر من اتباع الهوى. لأنه المبدأ لإصلاح الأخلاق. ولذا فهو يرى أن أشرف الأصول وأجلها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعوا إليه الطباع فى أكثر الأحوال. وتحريض النفس على ذلك.

وإذا كان المستوى الأخلاقى Morale Standard عند الرازى هو العقل بإضافة الإرادة فيصبح هذا العقل عمليا ينصب على تدبير السلوك الأخلاقى.فإننا نرى أن غاية الأخلاق وخيرها الأقصى هو بلوغ مرتبة "الحكمة" التى تكمن فيها سعادة الإنسان. وليست الحكمة سوى فضيلة النفس الناطقة التى هى أشرف جزء فينا. وهنا يصل مذهب الرازى إلى المدى الأفلاطونى والأرسطى و الرواقى من حيث أن السعادة وليست اللذة والألم هى مطلبنا النهائى، حيث أن الحكيم هو الذى يمسك بعقله كل المعايير الأخلاقية التى تؤدى بالمرء إلى تحقيق سعادته الكاملة.

تعقيب

بعد دراستنا لهذا الفصل نستخلص النقاط الآتية:

١- ألحت فكرة نظرية الأخلاق أو عمليتها على كثير من فلاسفة الأخلاق كما عرفت بأنها علم نظرى تارة وعلم علمى تارة أخرى. ولكن فى الحقيقة نرى أن الأخلاق النظرية لا تنفصل عن الأخلاق العملية فإذا كان النظر يمثل العين، فإن العمل يمثل الأبصار. فكلاهما لا غنى له عن الآخر.فالأخلاق إذن نظرية وعلمية فى نفس الوقت.

ونرى الرازى قد آمن بهذا المفهوم الشامل للأخلاق.

٢- يعتمد الحكم الأخلاقى على المعيار فبواسطته يتقرر ما إذا كان السلوك خيرا أم شرا. وإذا كانت النظريات المعيارية تصدر الحكم على ما يجب أن يكون،والنظريات الغير معيارية تصدر الحكم على ما هو كائن. فإننا نرى أن الأخلاق بصفة عامة ينبغى أن يكون هدفها الحكم على ما هو كائن بالفعل(المعيار) وفى نفس الوقت تضع لنا النموذج الأمثل لما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى والفعل الأخلاقى.

ومن النقطتين السابقتين نجد أن الرازى يرى الأخلاق نظرية وعملية، فهو يصف الفعل الأخلاقى سواء كان عقلانى (خير) أو هوائى (شر) وهذا هو الجانب النظرى أما الجانب العملى فهو فى سلوك الإنسان سلوكا معينا ناتجا عن فهمة وإدراكه.

٣- وإن كنا قد زكرنا السلوك الأخلاقى قبل الرازى،وخاصة عند اليونان فإنه من الجدير بالذكر أن الهدف هنا هو توضيح مدى تأثر الرازى بهذا الفكر اليونانى الذى أتى إلى الفكر الاسلامى عبر حركات النقل والترجمة والشروح. وإن ظهرت محاولات فى مجال السلوك الأخلاقى عند اليونان قبل سقراط. فهذا دليل على أن الأخلاق والبحث فيها قديم قدم الفكر اليونانى.ولكنها كانت مجرد محاولات

فقط ولم تضع أنساقا عامة للسلوك ولم يكن لها باع كبير فى التأثير على هذا الفكر الإسلامى وفلاسفته.

٤- جاء سقراط وحاول أن يضع الأسس العامة للأخلاق حيث كان أول معلم أخلاقى يونانى. من هنا كان الرازى سقراطى المذهب فى الأخلاق فعند سقراط تبلورت فكرة العقل. وتغلب الروح على المادة. و هذا صلب الفكر الأخلاقى عند الرازى.

٥- وكما ألتقى الرازى مع أستاذة أفلاطون[1] . فى مجال النفس النظرية. فلابد أن هناك نقط التقاء فى مجال السلوك الأخلاقى التابع للنفس. فظهرت لديه فكرة التطهر والعلو فوق المادة وفكرة الفضائل العقلية. ومن هنا كان الإنسان عند أفلاطون (صانع مصيره).

٦- كذلك تأثر الرازى بأرسطو فى فلسفته الأخلاقية أكثر من أفلاطون نفسه، حيث جاءت أفكار أرسطو أكثر فهما وعمقا وخصوبة وتبويبا وتصنيفا من أفلاطون. وهنا نجد تأثر الرازى بفكرة الوسط العدل أو الاعتدال دون الإفراط والتفريط.وأتفق مطلب الرازى مع أرسطو فى السعادة القصوى.

٧- كذلك كان أفلوطين قريبا من الرازى لاقترابه من روح الشرق فظهرت لديه نظريت الخير والشر فى العالم ونظريته فى التطهر والإنسلاخ من علائق البدن للوصول إلى السعادة.

٨- وفى نفس الوقت لا نجد الرازى مقتفيا آراء الماديين فى الأخلاق ولا ذاهبا أن السعادة الحقيقية يمكن أن تتواجد فى هذا العالم.

٩- فى نفس الوقت الذى كان فيه الرازى مقتديا بالفكر اليونانى فقد كان مرددا لما جاء به الإسلام من أخلاقيات عملية سامية تعلو بالإنسان فوق المادة، وتقيم توازن بين جانبى الإنسان، وتجعل من العقل مناط التكليف وموضوع المسؤولية كما جاء فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية.

ومن هنا جاء الامتزاج والتداخل عند الرازى بين الفكرين اليونانى والإسلامى.

---

(١) قد أثرت هذه الفلسفة الأفلاطونية فى كثير من فلاسفة الأخلاق غير الرازى أمثال الكندى والفارابى وابن مسكويه وابن سينا- وابن طفيل، وابن باجة. فنجد أن التيار الأفلاطونى المثالى يطل من وراء دراستهم الأخلاقية معبرا عن الأسس والمنابع الحقيقية لهذه الدراسة

١٠-فإذا كانت تعاليم الإسلام قد تركت بصماتها على فسلفة الرازى الأخلاقية فلا شك أن فلاسفة الإسلام قد أثروا على هذا الفيلسوف فإذا بنا نجد رسالة "الحيلة لدفع الأحزان" للكندى ورسالة" الجزع من الموت" للفارابى كلاهما له صداه عند الرازى عندما طرح آمنة الخوف من الموت وهذا ما سنراه فى الفصل الثالث.

١١- وأخيرا نجد أن الرازى أكد على أن القاعدة الأخلاقية لديه نابعة من العقل ومذهبه فى اللذة والألم. ولا شك فى تأثره باليونان والإسلام فى هذا الصدد.

حيث تأثر بأفلاطون فى مذهبه فى اللذة والألم وأنهما حسيان ونسبيان. وإن جاء المذهب لدى الرازى أكثر خصوبة من حيث إيراد الأمثلة والالتزام بالمفهوم الواحد والاقتداء بروح الدين. كما نجد تأثره بالدين وما جاء به من تدعيم لفكر العقل.



النفس في مجال السلوك عند الرازي

- تمهيد
- آفات النفس الردية وكيفية علاجها
- تعقيب

تمهيد

إذا كان السلوك الأخلاقي يفصح لنا عن أسلوب ممارسة النفس لقواها في مجال العمل، مع الاهتمام بمدى تأثير النفس على الجسم، ومدى استجابة الجسم لها، فإنه مما لا شك فيه قد سبقت الرازي إسهامات كثيرة في هذا النطاق، ولكن رغم هذه الإسهامات والمحاولات إلا أننا نجدها لا تضع لنا إطارا أخلاقيا كاملا أو دائرة مقفلة ومكتملة في مجال الأخلاق والسلوك.

ولكن الرازي قد حاول ذلك حين طرح آفات النفس الردية في كتابه " الطب الروحاني" مستدلا به على استحقاقه لقب فيلسوف، فكان بالفعل باحثا أخلاقيا وفيلسوفا.

ومبادئ هذا الكتاب لا تتنافى والزهد الصوفي الحق كما بدت فيه نزعته الإنسانية بوضوح وعمق كذلك عارض هذا الكتاب كثيرين، ومن هنا بدأت أهميته في التراث الإسلامي، فهو مرحلة فكرية مكملة لمؤلفاته في الطب الجسماني مثل الحاوي والمنصوري، لكي تصبح المنفعة تامة بالجسد والروح .

ويعطينا الكتاب صورة من جانب تأثر الرازي بالمصادر اليونانية وغيرها. مضيفا إلى ذلك خبراته التي أكتسبها من الطب. ويبدو أن الرازي قد ألف هذا الكتاب في إصلاح الأخلاق أيام مقامه ببغداد، وأهداه للأمير" منصور بن أسحق بن أحمد بن أسد" الذي تولى إمارة الري ٢٩٠هـ إلى ٢٩٦ هـ[1]. ويبدو أن الأمير الذي قدم له الرازي كتاب الطب الروحاني هو نفس الأمير الذي قدم له" المنصوري الطبي[2]. ولكن هذا الموضوع الذي أتى به الرازي في الطب الروحاني ليس بجديد، فقد درست أمراض النفس كثيرا من قبل، ولكن الرازي كان له فضل السبق على الغزالي في ميدان الدراسات النفسية والأخلاقية، عكس ما ذهب إليه كارادفو من أن

---

(١) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفي عند الرازي- مصدر سابق- ص ص ٤٦،٤٧.

(٢) الرازي، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ١.

الغزالى فى الشرق لم يسبق فى فلسفة الأخلاق، حيث يقول كارادفو[1]. " وفى الشرق لم يسبق الغزالى فى فلسفة الأخلاق، ولم يكد يقلد كما أقول، وقد اتفق له ما كان قد أتفق لابن سينا، وذلك أن ما تم لأثره من اتساع وكمال ألزم خلفاءه بالصمت ولاغرو، فقد بلغ الذروة التى استطاعت أمته أن ترقى إليها".

كما تحدث من بعده الكثيرين فى أدواء" النفس مثل"الملامتية" و"ابن حزمو" عبد الرحمن الجوزى" ت ٥٩٧ هـ. كما ألف فى هذا الميدان بعض الأوربيون مثل د" ولترولسن" حيث يوضح فى كتابه الطب الروحانى. أن تطهير النفس من الذنوب والملاذ، إنما يريح الإنسان من آلام المادة .

ولكن كتاب الرازى فى الطب الروحانى[2]. لاقى الكثير من الطعنات، وخاصة من الإسماعيلية كما قرر الكرمانى فى الأقوال الذهبية، وأراد أن يذهب بآراء الرازى الأخلاقية[*] .

وهكذا يقول الكرمانى فى طب الرازى الروحانى(كجلد خانس قذر) ولكنه فى الطب الجسمانى (كغصن مائس خضر)[3]. والدليل على صحة نسب الكتاب للرازى هو انه ورد فى أكثر من مصدر لسيرة الرازى، ومنها تاريخ الحكماء" لابن القفطى" ورسالة فى فهرست كتب" محمد بن زكريا الرازى" لابن ريحان البيرونى" أما ابن أبى أصبيعة فقد ذكر نفس الكتاب فى كتابه" عيون الأنباء فى طبقات

---

[1] كارادفو، البارون: الغزالى – نقله إلى العربية عادل زعيتر– مراجعة عبد الغنى حسن– دار أحياء الكتب العربية– القاهرة– سنة ١٩٥٩– ص ١٤٩.

[2] العبد، عبد اللطيف: مصدر سابق – ص ص ٤٩،٤٨.

[*] ويرى الدكتور كمال جعفر أن نقد الكرمانى للرازى فى أن الأخير قد أخطأ فى وصفه هذا الكتاب أسوة بكتابه (الطب المنصورى) ، مدعيا أن الكتابين متساويان من الناحية المنهجية والموضوعية فى حين أن الأمر عكس ذلك حيث أن الطب يعتمد على التجربة والملاحظة وبذلك تكون معلوماته أقرب إلى الصدق واليقين وليس كذلك البحث الأخلاقى. والكرمانى هنا متحامل على الرازى ولم يفهم قصد الرازى من كتابه هذا المؤلف وهو أن للنفوس أمراضا يمكن علاجها كما تعالج أمراض البدن.

أنظر: جعفر،محمد كمال: فى الفلسفة والأخلاق– دار الكتب الجامعية– الإسكندرية– سنة ١٩٦٠ ص ص ٢٥٤:٢٥٢.

[3] الكرمانى: الأقوال الذهبية– مصدر سابق ص ٣٦ عن العبد، عبد اللطيف أصول الفكر الفلسفى عند الرازى– مصدر سابق– ص ٢٢١.

الأطباء" قائلا فى ذلك " كتاب الطب الروحانى" ويعرف أيضا بطب النفـوس غرضـه فيه إصلاح أخلاق النفس وهو عشرون فصلا"[1]. وقد ألـف "ابـن مسـكوية" مـن بعـد الرازى كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" ويرى أن الغرض من هذا الكتـاب أن تحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا. و لاكلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة. وعلى ترتيب تعليمى. والطريق إلى ذلـك أن نعرف أولا نفوسنا ما هى، ولأى شئ أوجدت فينا[2].

والطب الروحانى: هو العلم بكمالات القلـوب وآفاتـها وأمراضـها وأدوائـها وبكيفيـة حفظ صحتها واعتدالها[3].

اما الطبيب الروحانى: فـهو الشـيخ العـارف بذلـك الطـب القـادر علـى الإرشـاد والتكميل[4].

اما الداء: فهو فى اللغة بمعنـى (الألم والمـرض والأدواء جمـع، والـداء العضـال الألم الشديد، والداء الدفين المرض غير المعروف). وقولهم بـه داء ظبـى، معنـاه ليس له داء كما لأداء بالظبى، ويطبق فى الطب أيضا على كل عيب باطن

---

(1) الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ١، ٢ هو احمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه أبو على. وهو باحث ومؤرخ أصله من الرى وسكن أصفهان ت ٤٢١ هـ أى ١٠٣٠م اشتغل بالفلسفة والكيمياء والأدب والتاريخ. وله كتب كثيرة. مثل تجارب الأمم. وتعاقب الهمم- طهارة النفس- آداب العرب والفرس- الأدوية المفردة- الأشربة وغيرها. قيل أنه كان مجوسيًا واسلم ونجد أبوابا باكملها عند ابن مسكويه لدى الغزالى فى أحياء علوم الدين دليل تأثر الثانى (ابن مسكوية: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- تحقيق ابن الخطيب- ط ١ المطبعة المصرية ومكتبتها ص ص ٣:٦) وقد بنى ابن مسكوية وأتباعه فلسفتهم الخلقية على أسس أفلاطونية واضحة- فقد التزموا جميعا بجوهرية النفس وانفصالها عن الجسد وسلموا بالقسمة الثلاثية لقوى النفس على غرار أفلاطون واعتبروا أن لكل هذه القوى فضيلته الخاصة إلا أنهم لم يتوقفوا عند هذه الفضائل الأفلاطونية الأربع بل الحقوا بها تحت تأثير التيارات الرواقية والمشائية المتأخرة طائفة من الفضائل الفرعية لتعتبر كل من الفضائل الأربع الكبرى فرعا لها.

فخرى، ماجد: الفكر الأخلاقى العربى – مصدر سابق – ص ص ١١٧، ١١٨.

(2) ابن مسكوية: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق- ص ص ٨، ٩.

(3) الجرجانى: التعريفات- مصدر سابق- ص ١٢٢.

(4) المصدر السابق: ص ١٢٢.

يظهر منه شئ أولا يظهر منه شئ، أدوا من البخل أى أشد، كذا فى بحر الجواهر[1].

ولكن الرازى يوافق رأى أستاذه أفلاطون فى أن الطب الروحانى: هو الإقناع بالحجج والبراهين فى تعديل أفعال هذه النفـوس. لئـلا تقصـر عمـا أريـد بـهـا ولئـلا تجاوزه.

كما يتـابع رأيـه فـى أن النفـس الغضبيـة تسـتعين بـهـا الناطقـة علـى قمـع الشهوانية. حيث تشغل الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها، ويرى أفلاطـون أن النفس النباتية والحيوانية قد كونتا من أجل الناطقة[2].

وهو يوافق " الكرمانى" على أن النفس الغضبيـة يحـدث باعتدالهـا فضـائل كالشجاعة وبالنقصان رذائل كالجبن وبالزيادة من الاعتدال رذائل كالتهور.

ويرى الرازى أن النفس الناطقة. هى الإنسان على الحقيقة، لما لها من قيمة كبيرة فى نظرة الخاص، وعلى هذا فإن يرى أن قمع الهوى فضيلة،وليس أمرا سهلا بل يحتاج إلى مجاهدة[*] وتدريب، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص[3].

ويقترب رأى ابن مسكويه فـى" تـهذيب الأخـلاق" مـن الـرازى فـى معرفـة أمراض النفس وعلاجها فأجناس أمراض النفس عنده مقابلات الفضائل الأربـع، وإذا كانت الفضائل أوساطا محمودة، وأعيانا موجودة أمكن أن تطلب وتقصـد، أمـا سـائر النقط التى ليست بأوساط فإنها غير محددة ووجودها بالعرض لا بالذات.

وهو يرى أن أطراف الفضيلة أكثر من واحد لم تسم ضدا، لأن لكل ضد ضدا واحدا، ولا يمكن أن توجد أضدادا كثيرة لضد واحد، والسبب أن البعد بينهما بعيـد

---

[1] المصدر السابق: ص ٢٤٧.

[2] العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٢١٦:٢١٨

[*] المجاهدة: فى الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد: (والمجاهدة عند الصوفية مجاهدة النفس والشيطان) كما فى مجمع السلوك،وفى خلاصة السلوك: المجاهدة صدق الافتقار إلى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه،كذا قال أبو عطاء،وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس فى رضاء الحق، وقال أبو عثمان: فطام النفس عن الشهوات ونزع القلب عن الأمانى و الشبهات.

(التهانوى، الفاروقى: كشاف اصطلاحات الفنون جـ١ مصدر سابق ص ٢٨٠).

[3] العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى- مصدر سابق- ص ص ٢١٨،٢١٩.

غاية البعد. وهكذا فللفضيلة الواحدة أكثر من طرف واحد إذا تصورنا أن الفضيلة مركزا. وأخرجنا منه خطا مستقيما فحصلت له نهاية أمكننا أن نخرج من الجانب الآخر المقابل له خطا آخر على استقامته ويصيران بالتالى مقابلان للمركز الذى فرضناه فضيلة، إلا أن إحداهما به إفراط وغلو، والآخر به تفريط وتقتير، وعلى هذا يمكن التمثيل لفكرة ابن مسكويه فى الفضائل والرذائل بالرسم التالى:

التهور	الشجاعة	الجبن
↑	↑	↑
الإفراط	الفضيلة virtue	التفريط

وبهذا يتضح أن لكل فضيلة عند ابن مسكوية طرفان محددان، وأوساطا كثيرة بينها لا نهاية لها، إلا أن الوسط الحقيقى واحد هو الفضيلة... وهكذا تكون أجناس الشرور والرذائل ثمانية لأنها ضعف الفضائل الأربع وهى:

التهور- الجبن ←———— طرفان للوسط وهو الشجاعة.

الشره- الخمود ←———— طرفان للوسط وهو العفة.

السفه- البله ←———— طرفان للوسط وهو الحكمة.

الجور- المهانة ←———— طرفان للوسط وهو العدالة.[1].

وبعد هذا العرض نحاول أن نطرح الآفات النفسية أو انحرافات النفس فى مجال السلوك الأخلاقى، والتى ذكرها الرازى فى كتابه" الطب الروحانى" ، لنتبين كيف عالجها معالجة عقلية من خلال منهجه فى العقل ومذهبه فى اللذة والألم.

آفات النفس الردية وكيفية علاجها

(١) فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم

الهوى فى اللغة : هو ميل النفس إلى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع[2]. ولما كان الرازى قد جعل لكتابه "الطب الروحانى" غاية أساسية هى- كما

---

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق ص ص ٢٠١، ٢٠٢.

(٢) الجرجانى: التعريفات ص ٢٣٨.

دكرنا من قبل- إصلاح الأخلاق، لذا نراه قد ذكر فى الفصل الأول منه وهو بعنوان "فى فضل العقل ومدحه" الفرق بين العقل و الهوى، كما عول فيه على التأكيد على أن أشرف الأصول وأجلها هو قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطباع[1]. فى أكثر الأحوال. فقد فضل الله الناس على البهائم بالعقل، فالإنسان يطلق الفعل بعد الروية على عكس البهائم، ومثل هذه الأمور يعتادها الطفل وينشأ عليها، ولكن هذا بين الأمم به تفاضل.

أما أعلى درجة من الإرادة فلا يصل لها إلا الفيلسوف، وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم فى ذم الطبع والهوى ينبغى أن يكون فضل هذا الرجل على العوام.

فالهوى والطباع يدعوان إلى اتباع اللذات. وإيثارها من غير فكر ولا روية، وإن كان جالب للألم بعد ذلك فهم لا يرون إلا حالتهم الراهنة ولذا يحق للعاقل أن يرد عمها، وإن يكابد الشهوة، فالمرارة المتجرعة أهون وأيسر من المنتظرة التى لابد من تجرعها بعد ذلك[2].

كما يرى الرازى أن المدمن كالحاطب على نفسه، والحيوان المخدوع بما ينصب له فى الشباك، حتى إذا وقع فيها لم ينل منها شيئا ولا يستطيع التخلص مما وقع فيه[3].

ويرى الرازى أنه من الفلاسفة من لا يرى للنفس وجودا بذاتها، وأنها تفسد بفساد الجسم الذى هى فيه، أما من يرى أن للنفس ذاتا ما قائمة بنفسها، وأنهما تستعمل الجسم كالآلة والأداء، وأنها لا تفسد بفساده. فيرتفعون من ذم الطباع ومجاهدة الهوى، إلى ما هو أكثر وهم يرون أن اتباع الهوى وإيثار اللذات وايلام الحيوان، لكل هذه عواقب سوء للنفس بعد المفارقة[4].

---

[1] راجع مذهب الرازى فى اللذة والألم ص ص ١٢٦: ص ١٣٢.

[2] الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص١٠:٢٣.

[3] العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٢٣٢،٢٣٣.

[4] الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٢٣،٢٤.

ويؤكد الرازى كما سبق رأى أفلاطون[1] أنه يجب تغلب النفس الناطقة على للشهوانية.

والرازى لا يرى الزهد التام للنفس فى الملذات، بل يؤكد على الفضيلة وهى وسط بين الإفراط والتفريط.

هذا وقد اختلفت آراء الفلاسفة فى الزهد[*] فمعظم الفلاسفة يتنكرون الزهد لأنه إفراط، والفضيلة هى وسط بين الإفراط والتفريط" فأرسطو" مثلا ينكر الزهد لأنه إفراط فى إنكار اللذة، فالزهد يضاد العفة، وهو ليس إلا فى اللذة، فالإنسان المعتدل يتخذ سبيلا وسطا فهو لا يستلذ الأمور التى تغرى الفاسق (لأنه ينفر منها). ولا يستطيب الأمور التى ينبغى أن نطلبها.فهو يطلب كل الأشياء التى تفيد الصحة أو سلامة البدن، يطلبها باعتدال دون تطرف، كذلك ينقد" اسبينوزا" الزهد لأنه لا يؤدى إلى سعادة صاحبه أو السعادة الآخرين، حيث أن الزهد ليس له غاية، إذ أنه يكون فقط برهانا على ما يستطيع المرء أن يفعله. ولكنه ليس نموذجا لما ينبغى أن يفعله[2].

ومن الملاحظ أن محاربة الشهوات وذم الهوى ليس بجديد عند الرازى، فللدين الإسلامى موقف واضح من الشهوات والملذات فهو يؤكد على عدم ترك العنان لها حتى لا تذهب بالإنسان والأمثلة على ذلك الآيات القرآنية مثل:

---

(1) وهنا نجد تأثر الرازى بأفلاطون والسير على منهجه فى إصلاح أخلاق النفس عن طريق اتباع العقل وقمع الهوى وترك الشهوات. ويقرر أن بلوغ هذه الفضيلة لا يكاد يصل إليها كاملة إلا الرجل الفيلسوف الفاضل. والرجل الفيلسوف الكامل هنا هو أفلاطون أيضا(التكريتى، ناجى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام- مصدر سابق- ص ٢٤٩).

(*) من المترادفات التى تستعمل للتقشف كلمة الزهد escetisme ويضيف إلى التقشف معنى الرياضة الروحية والبدنية وكلمة ascetism مأخوذة من كلمة يونانية بمعنى: الرياضة ويعرف الزهد بأنه" الامتناع الارادى ليس فقط من الزوائد، بل وأيضا من الضروريات وفرض الآلام والمجاهدات على النفس ابتغاء الوصول على مزيد من السيطرة على الذات" أما التقشف فهو " الأكتفاء بالحد الأدنى مما يقيم أود الإنسان ويكفل بقاء نوعه"

راجع: بدوى، عبد الرحمن: الأخلاق النظرية- مصدر سابق- ص ص ١٨٢،١٨٣.

(2) المصدر السابق: ص ص ١٨٣:١٨٥.

١- " زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث"[١].

٢- " فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور"[٢].

٣- "وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور"[٣].

ومن هذا المنطلق أقر الإسلام بمكافحة الهوى، فالهوى أقبح الأخلاق،وهو ضد العقل ومدخل للشر،وإله يعبد من دون الله، فقال عبد الله بن عباس رضى الله عنهما: الهوى إله يعبد من دون الله ثم تلا" أفرأيت من اتخذ إلهه هواه".

كذلك يقول رسولنا الكريم" طاعة الشهوة داء وعصيانها دواء"[٤].

وأرسطو أيضا يحلل اللذات الجسمية بالقول بأنه من المرغوب فيه أن يطلب الإنسان اللذة ولكنه إذا أفرط فيها تنقلب شرا أو ألما،وتؤدى بالإنسان إلى تلف بدنه،كذلك يحذرنا الماوردى من الشهوات فى قوله" إن النار قد حفت بالشهوات" أى بلذائذ اللذة الحسية،وذلك تطبيقا لقوله تعالى: " إن النفس لأمارة بالسوء"[٥].هذه النفس التى تدفع بالإنسان إلى اللذات والمشهوات وتبعده عن الحكمة والفضائل[٦].

وهكذا أكد الرازى على أن ذم الهوى[٧]. والشهوات واجب على كل مرء وعند كل عاقل وفى كل دين، كما أن مؤونه احتمال مغالبة الهوى والشهوات ستخف على الإنسان بالاعتياد ولا سيما إذا كان ذلك مع تدريج بأن يعود الإنسان نفسه ويأخذها بمنع اليسير أولا،ثم يذل نفسه الشهوانية حتى تعتاد الانقياد للنفس

---

[١] سورة آل عمران- آية ١٤.

[٢] سورة لقمان- آية ٣٣.

[٣] سورة آل عمران- آية ١٨٥.

[٤] البصرى، أبو الحسن: أدب الدنيا والدين- مطبعة الجوائب- ط ١- قسطنطينية سنة ١٢٩٩- ص ص ٣:١٨.
كما جاء القول وأما الهوى فهو عن الخير صاد وللعقل مضاد لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها ويظهر من الأفعال فضائحها ويجعل ستر المروؤة مهتوكا ومدخل الشر مسلوكا (المصدر السابق: ص ١٣).

[٥] سورة يوسف آية ١٨٥.

[٦] أبو ريان، محمد على: الأصول الفسلفية للفكر الأخلاقى عند الماوردى -مجلة الحكمة- مصدر سابق- ص ٢٣.

[٧] وهكذا نجد الرازى سلك مسلك الفلاسفة فى ذم الهوى والابتعاد عن الزهد الكامل ولم يختلف عن منهج الإسلام فى هذا الصدد.

الناطقة، ثم يرى العائد عليه بعد ذلك من سروره وانتفاعه بعقله ورأيه ومدح الناس له واشتياقهم لمثل حاله[1].

وفى ختام الحديث عن قمع الهوى وردعه، يمكننا القول أن الهوى من أخطر آفات النفس، فمن اتبع الهوى فقد اتبع طريق الضلال، فالنفس أمارة بالسوء دائما، وعلى الإنسان أن يردعها حتى لا تأخذه فى غمار شهواتها التى لا تنقطع، ومتطلباتها التى لا تهدأ.

كما يرى الرازى أن علاج الهوى- وهو أخطر آفات النفس، إنما يكون بتغلب النفس العاقلة وهى (العقل أو الإنسان على الحقيقة) على النفس الشهوانية حتى ترجح كفة العقل عليها وعلى الإنسان أن يتفكر فى أمور ذاته وأن يزنها بميزان العقل فاللذات الحسية ليست دائمة، وكثيرا ما تقودنا هذه اللذات إلى آلام لا متناهية لأننا إذا فضلنا اللذة، فإنما نفضل حالتها الراهنة متناسيين نتائجه المؤلمة.

(٢) فى السكر

اتفق قديما وحديثا على أن الخمر مضرة بالإنسان، وأنها عدو للنفس ،وقد حرمها الإسلام احتراما للعقل، وسدا للشر وعاقب شاربها بأربعين جلدة[2].

والرازى لا يختلف عن موقف الدين فى تحريم الخمر، حيث يرى أن إدمان السكر أحد العوارض الردية المؤدية تصاحبها إلى الهلاك، لأن المفرط فى السكر مشرف فى وقته على السكنة وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة، أو انفجار شرايين الدماغ والحميات الحارة والأورام الدموية والصفراوية فى الأحشاء. إلى جانب ما يجلبه السكر على صاحبه من فقد العقل[*] وهتك الستر، وإظهار السر، حتى لا يكاد يتعلق بمأمول بل يزال منها منحطا ويقول الشاعر:

---

(١) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص٣١،٣٢.

(٢) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفسلفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ٢٥٩

(*) يعلق أفلاطون على الخمر بقوله" أن روح الرجل إذا شرب الخمر، انقلبت إلى ما كانت عليه عندما كان طفلا" ثم يقول" ليس هناك تجربة أدق ولا أقل كلفة. ولا أكثر فائدة فى معرفة الفروق بين أخلاق الأفراد المتغلغلة فى أعماقهم،وفى الاهتداء إلى خير السبل لاصلاحهم من ملاحظة السكارى"
أنظر: حتاحت، غسان – عبده، سعيد: درسات حول الطب الوقائى- كتاب العربى- الكتاب السادس عشر- مطبعة حكومة الكويت- سنة ١٩٨٧- ص ٦٢.

متـى تـدرك الخـيرات أو تسـتطيعها ... ولو كانت الخـيرات منك على شبر
إذا بـت سـكرانا وأصبحـت مثقـلا ... خمـارا وعـاودت الشراب مع الظـهر

وهكذا يرى الرازى أن الشراب من اعظم آفات العقل، فـهو يقـوى النفسـين الشهوانية والغضبية، ويوهن النفس الناطقة ويبلد قواها حتى لا تكاد تفكـر، وبالتـالى يسهل انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد تمانعها.

وعلى هذا ينبغى قمع الهوى مع التأكيد على أن الإدمان على اللذات يسـقط الإلتذاذ بها، ويجعلها بمنزلة الشئ الإضطرارى فـى بقـاء الحيـاة،وهـذا المعنـى إنمـا يصدق فى لذة السكر أكثر من اللـذات الأخـرى، فضـراوة السـكر إذن ليسـت بـدون ضراوة الشره بل أكثر منه كثيرا[1]. حتى أن شـارب الخمـر لا يـرى حيـاة افضـل مـن حياة السكر، ولكنه إذا أفاق أوصحا اعترته الهموم رغما عنه[2].

ورغم تحريم الرازى للخمر والأفيون، إلا أنه جربه فى ميـدان الطـب حيـث عالج به بعض الأمراض،فهو يصفه فى حال الإسـهال[3].

وفيما عدا ذلك فهو يحذر من السكر وإدمانه، وينادى بالتخلى عنه كأنه من آفات النفس الردية.

ولكـن" دى بـور" [4]. يـهاجم الـرازى فـى هــذا القـول ويتهمــه بالنزعـة الإباحية،ويرى أنه لم يفعل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر، وأن نزعته الإباحية هذه هى التى أدت به إلى التشاؤم وقد اتهمـه ابـن ميـمـون أيضـا بالتشـاؤم مـن حيـث أن الرازى أكد على أن الوجود شر وأن الأمراض أكثر من الصحة.

ولكن الرازى وإن قال أن الشر فى الكون أكثر من الخـير لنكبـات وأحـداث مر بها، ومن المرجح أنها أيام فقد بصره. وقد ذكر بنفسه قـول أفلاطـون فـى النفـس واستغرابها لهذا العالم.

---

[1] الرازى،ابو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٧٢:٧٤

[2] العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفسلفى عند الرازى مصدر سابق- ص ص ٢٦١،٢٦٢.

[3] الرازى: مخطوط الحاوى فى الطب- صدر اباد الدكن بالهند- ط ١ سنة ١٩٥٥- ص ص ٢٠٩:٦ عن العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق ص ص ٢٥٩،٢٦٠.

[4] دى بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق- ص ١١٦.

ومن ناحية أخرى لا ينفى الرازى الشر من الدنيا كلها، فهذا الكون يجمع بين الخير والشر معا وقد يكون للألم فوائد[1]. (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم) [2].

ولعله مما سبق يتضح لنا كيف أن من ادعى أن الرازى له نزعة إباحية،وأو تشاؤمية، قد أخطأ فى فهم الرازى،وإن كان الرازى قد أجاز الخمر فإنه لم يجزها على سبيل الهوى،ولكن على سبيل العلاج،وهو لم يتعرض لتحليل أو تحريم، لأن المرض ضرورة قد يباح فيها ما لا يباح لسواها[3].

وختاما نرى أن الرازى ينظر إلى السكر كآفه من آفات النفس.وهذا لا يتنافى مع تعاليم الدين الإسلامى التى لا تبيح شرب الخمر، فالسكر يذهب بعقل الإنسان، كما يجعله يفعل ما يخل بآدميته،وذلك حفاظا على حرية الإنسان وكرامته وعقله الذى ميزه به الله سبحانه وتعالى عن الحيوان.

ويرى الرازى أن شرب الخمر إنما يقوى من قدرة النفس الغضبية والشهوانية على حساب العقلية،وهى الإنسان على الحقيقة. فالسكر يؤدى إلى كثير من الأمراض الجسمية وصحة الإنسان كما نعلم هى أمانة قد وضعها الله فينا وعلينا المحافظة عليها.

وهنا نجد أن باب علاج السكر عند الرازى يرتكز على استخدام العقل من ناحية،ومن ناحية أخرى فالسكر لا لذة فيه بل يتبعه الألم والمذلة والاستهجان،ولهذا كان باب العلاج العقل ثم اللذة والألم.

---

(١) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ص ١٧٧:١٧٩.

(٢) سورة البقرة آية: ٢١٦.

(٣) المصدر السابق ص ص ٢٦٠،٢٦١.

(٣) في الحسد[1]

يرى الرازى أن الحسد أحد العوارض الردية . وهو يتولد من اجتماع البخـل والشره فى النفس، والمتكلمون فى الأخلاق وإصلاحها يسمون الشرير للشـخص الـذى يلتذ مضار تقع بالناس ويسمون الخير للشخص الذى أحب والتذ ما وقع بوفاق لناس ونفعهم.

ويرى الرازى أن الحسد شـر مـن البخـل، لأن البخيـل لا يجـب أن يـرى غيره يملك شئ مما يملكه. أما الحسود فهو يحب أن لا ينال أحد خـيرا البتـه. ولـو مما لا يمكله، وهو داء من أدواء النفس عظيم الأذى.

فالشرير مستحق للمقت من البارى[*] تعالى والناس، فمن البارى لأنـه مضـاد له فى إرادته فهو تعالى مريد الخير للكل، ومن الناس لأنه مبغض ظالم لهم.

كما أن المحسود لم يزل من الحاسد شيئا، ولم يأخذ مما فى يده، وقد يغلط بعض الناس فى حد الحسد حتى يسمون قوما يكرهون الخـير لـن عليـهم منـهم فـى إصابتهم بذلك بعض المضار، ولكن الحاسد مطلقا من أغتم من خـير ينالـه غـيره مـن حيث لا مضرة عليه منه أبدا، ويسمى بليغ الحسد من اغتم من خير يناله غـيره وإن كان له فى ذلك نفعا ما.

وهذا النوع من التحاسد لا يكون إلا بين الأقرباء والمعاشرين ولكن ليس لغيـظ الحاسد، وبغضه لهذا الرجل القريب السابق له وجه فى العدل بتـه، وذلـك لأنـه لم ينمع المسبوق من المبادرة إلى المطلوب وإن حصله دونه"[2].

---

[1] ليس بجديد رأى الرازى فى هذا الصدد فكما وجدنا من قبل أن الكندى أول فلاسفة الإسلام قد تحدث عن الحسد كافة من آفات النفس الروية.ويعتبره من أكمل الشرارات ويعالج الكندى هذه الآفة بالعقل (راجع رسالة الكندى فى الأخلاق الحيلة لدفع الأحزان) من ص ١٠٠:١٠٣ وفيها نلمس تأثر الرازى بالكندى فى هذا المجال.

[*] والحسد ضرر على الإنسان فى الدين فالإنسان بالحسد سخط قضاء الله تعالى وكره نعمته التى قسمها بين عباده وعدله الذى أقامه فى ملكه، كذلك ضرر على الإنسان فى الدنيا حيث يتألم بحسده ويتعذب بكل نعمه يراها، ويتألم بكل بليه تنصرف عن الناس فيبقى دائما مغموما محروما.

وهكذا يستنكر الدين الإسلامى الحسد كما قال تعالى" أم يحسدون الله على ما آتاهم من فضله" النساء : ٤٥.

كما ذم الرسول الكريم الحسد فى قوله" الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب" وقوله أيضا " لا تحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله أخوانا".

راجع: الغزالى، أبو حامد: أحياء علوم الدين- جـ ٩- مصدر سابق ص ص ١٦٧٥:١٦٩٨.

[2] الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٤٨:٥٠.

وهكذا عالج الرازى آفة الحسد بالعقل، أى بتأمل العاقل فيه، حيث أن العاقل لا يضع نفسه فيه، فالمحسود ليس إلا إنسانا حقق أمنية من أمانى النفس فقط.

كما أن العاقل يجب أن يلزم نفسه البهيمية بمعونة نفسية الناطقة والغضبية، حتى لا يتورط فى الشهوات والملذات.

فما بالنا بالحسد فلا لذة فيه ولا شهوة، بل به ضرر للنفس والجسد معا[1].

فمن ناحية ضرر الحسد بالنفس فهو يؤدى بها إلى الذهول ويعذب فكرها، ويشغلها عن التصرف فى شئون الجسد إلى جانب طول الحزن والهم والفكر، أما ضرر الجسد، فإنه ينشأ من الأعراض السابقة رداة اللون وفساد المزاج.

ومن هنا يجب على العاقل بعد ما أدرك كل هذه الأمور أن يذم نفسه بنفسه، ويمنع هواه بعقله، فأكبر عقاب للحاسد هو الحسد نفسه فهو نعم المنتقم للحسود من الحاسد، حتى تهن قواه ويزيد همه.

ومن ناحية أخرى قد يخطى الحاسد فى تصوره أن نفس المحسود تطابق حقيقة فهمه، لكنه سيفاجأ بأن نفس المحسود ليست هكذا، فقد لا يكون سعيدا بها، فإن فهم الحاسد هذا طاب له الإقلاع عن هذا الداء، فلو نظر إلى ما حسده الحاسد فى المحسود لوجدها أنها إلى زوال، حيث لا يسمح بهذا التحاسد إلا كل جاهل[2].

وهكذا يؤكد الرازى فى كل كلامه على استخدام العقل فى علاج آفة الحسد، ويرى أن العاقل لو تأمل استخدام هذا العقل، لوجد أن لذاذة العيش فى الكفاف فله فضل الراحة فالتحاسد ما هو إلا الجهل واتباع الهوى دون العقل[3].

---

(1) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ٥١ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٢٦٦،٢٦٧.

(2) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ص ٥٢:٥٤ عن العبد، عبد اللطيف المصدر السابق ص ص ٢٦٧،٢٦٨.

(3) الرازى، أبو بكر: رسائل فسلفية- مصدر سابق ص ص ٥١:٥٤.

وقد أكد ابن مسكويه بعد الرازى على وجوب التخلى عن هذه الآفة الردية وهى" الحسد" حيث يراه أقبح الأمراض، فقد قال الحكماء" من أحب أن ينال الشر أعدائه : فهو محب للشر ومحب الشر: شر".

كذلك يرى أن أسوا حالا من الأول، من يتمنى لأصدقائه[*] وليس لأعدائه فقط الشر ويحرم صديقه الخير فقد قال الشاعر:

وأظلم أهل الأرض: من بات حاسدا   لمن بات فى نعمائه يتقلب[1].

ومن هنا يرى الرازى أن الحسد مما لا لذة فيه ولا سعادة. بل أنه لا يجلب سوى الشقاء والحزن. وإذا تدبر العاقل أمره لوجد أن الحسد مضرة له. ولا منفعة فيه. وأن الحاسد لن يصل إلى مراده من المحسود[*] .

ولذلك فيرى الرازى أن علاج هذه الآفة الردية إنما يكون بأعمال العقل والتفكير المنطقى والروية، ولذا أوجب على النفس العاقلة أن تلزم النفس البهيمية والتى تسببت فى تواجد هذه الآفة فهنا أيضا يطبق الرازى مبدأ العقل واللذة والألم فى العلاج.

(٤) فى العشق والإلف وجملة الكلام فى اللذة

طبق الرازى نظريته فى اللذة والألم على موضوع العشق. والعشق لديه ليس مقصورا على النساء، بل هناك عشق الرئاسة والتملك وغيرهما، ونجده متفق فى هذا الصدد مع فلاسفة الأخلاق مثل ابن مسكويه وابن سينا.

(*) وهنا نلمس تأثر ابن مسكويه بفكر الرازى الأخلاقى لدرجة أنه استفاد من هذا الفكر فى دراسته السلوكية والأخلاقية.

(1) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق- ص ٢٢٧.

(*) كما قال محمود الوراق:

أعطيت كل الناس من نفسى الرضى   إلا الحسود فانه أعيانى

ما أن لى ذنب إليه علمته   إلا تظاهر نعمة الرحمن

وابى فما يرضيه إلا ذلتى   وذهاب أموالى وقطع لسانى

انظر: الماوردى: أدب الدنيا والدين- مصدر سابق- ص ٢١٣.

ويحذر الرازى الرجل من عشق النساء، فذلك غير لائق بذوى الهم الكبيرة، والأنفس العالية. فبعض الناس يترقى من مخالفة الهوى وإماتته، حيث أنهم ينـالون من الطعام والشراب ما يسد رمقهم.

ومن هذا المنطلق يحاول الرازى محاربة الطبيعة العمياء لدى الإنسان وهو مـا طبق لعلم النفس الحديث بما يسمى إعلاء أو تساميا Sublimation وهنا يقف الرازى موقف الطبيب الذى يصف الدواء بعد ان يشخص الداء، فحسب الشئ قد يعمى، ودليل ذلك أن أكثر المنقادين للذة لا يعرفون السر فى حدوثها على الحقيقة.

ومن هنا يسخر الرازى من بعض الطوائف التى تستحب العشق كالمخنثين من الرجال،والغزليين والفراغ و المترفين الذين لا يحيون إلا بالشهوات ولها، ولا يأسفون على شئ سوى أسفهم على اليسير منها، ولا يدرك هؤلاء العشاق أن لذة الباه من أسمج الشهوات لدى الإنسان[1].

وهؤلاء لا يروا العيش بدونها،فهم يتصورون نيل المطلوب، دون أن يخطر ببالهم الحالة الأولى، التى هى كالطريق أو المسلك لنيل مطلوبهم. ولو عرفوا وعورة هذا الطريق لعظم ما صغر عندهم إلى جوار ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته، فقد يجاوز العشاق جد البهائم فى عدم مسلكه النفس وذم الهوى، والانقياد للشهوات، فالبهيمة لا تصل إلى هذا الحد فى هذا الباب، بل تصيب منه بقدر مالها فى الطبع، ثم نصير إلى الراحة الكاملة.ولكن هؤلاء لم يقتصروا على المقدار البهيمى من الانقياد للطباع، بل استعانوا بالعقل الذى وهبه الله لهم، بل وفضلهم به على البهائم ليروا مساوئ الهوى ويذموه،ومن هنا فهم لا يصلوا إلى الراحة البتة[2].

والرازى لا يود أن يقع الإنسان أسير لشئ ما، ولو كان نفسه، فهو فيلسوف حر يؤمن بتحرير الإنسان، وبتحليل عاطفة الحب وجد أنها تسبب الكثير من الآلام، وتعاليم الإسلام تنص على أن غريزة النسل من أقوى الغرائز،ولكنها ليست ألا لبقاء النوع فقط.

---

(١) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ص ٣٥:٣٩ عبد العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ٢٥٢:٢٥٤.

(٢) الرازى،أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٣٥:٤٠

ويرى الرازى أن للخيال دورا فى تأسيس هذه اللـذة ومـن العسـير أن يكـون الإنسان حرا وهو منقاد للأفعال القبيحة.

ويهاجم الرازى فريقا مـن أهـل الأدب والظـرف بالرعونـة لأنـهم ينـاصبون الفلاسـفة العـداء، ويحسـنون العشـق، حيـث لا يعتـاده إلا أهـل الطبـائع الرقيقـة والأذهـان اللطيفة، فالعشق نادر بين الفلاسفة، حيث ذهب أفلاطون[1] وأرسطو من قبـل إلى أن الاهتمام بالشهوات إنما يذهب بالعقل تماما.

ورأى الرازى واضح حيـث أن العشـق لديـه يعتـاده الكثـيرين مـن أجـلاف الأعراب والأكراد، ودليل ذلك أنه لا توجد أمة أرق من اليونان،ومع هذا فإن العشـق لديهم أقل من غيرهم .

وهكذا يكون العشق لـدى الـرازى مـن شـأن الطبـائع الغليظـة، ومـن تبلـد ذهنه، وهو يرى أن أهل الشعر والأدب من أهل النقص فى عقولهم وحكمتـهم، فمـن الممكن أن يوجد الشعر والفصاحة مع نقصان العقل.

كما يرذ الرازى على الذين يؤيدون العشق من الجمال لأنهم يـرون فيـه أنـه يدعو إلى النظافة واللياقة، فيرد عليهم بقوله" لا قيمة لجمال الجسد مع قبح النفس، فالعشق لديه خاص بالنساء والمحنثين من الرجال[2]. أمـا قولـه فـى " الألـف" فإنمـا يحدث فىالنفس عن طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحـوب، فـهى بليـة عظيمـة حيث يظهر منها دفعة أمر مؤذ مؤلم للنفس وهـذا العـارض يعرضـه للبـهائم أيضـا، والاحتراس منه إنما يكون بالتعرض لمفارقة المصحوب، حالا بعد حال[3].

و أخيرا يرى الرازى أن العلاج بتقصير مـدة العشـق مـع التقليـل مـن لقـاء المحبوب.وهو يروى قصة أحد تلاميذ أفلاطون الذى ابتلى بحب فتاة فلما غاب عـن

---

[1] ولكننا نرى أن أفلاطون تحدث عن الحب فالحب فى نظر أفلاطون له اتجاهين مختلفين: اتجاها زمانيا أفقيا تعبر عنه الرغبة فى توليد الأجسام لخدمة المجتمع،واتجاها ابديا رأسيا تعبر عنـه الرغبة فى توليد الأرواح من أجل التسامى بها نحو الله. ورغم هذا نجـد أن أفلاطـون لم يهتم بالحب ذاته بقدر ما اهتم بالذبذبات التى يحدثها الحب فى النفس.

انظر: إبراهيم، زكريا: مشكلة الحب- مكتبة مصر- د. ت. ص ص ١٥١، ١٥٣.

[2] الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ص٤٠:٤٥ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٢٥٤:٢٥٦.

[3] الرازى: أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ٤٦.

مجلسه وفاته الكثير ،أوصاه أفلاطون أن تجرع المرارة الآن فى الفراق أرحم من خوف المنتظر، حيث يستطيع الآن مقاومة المرارة،وفعلا أدرك التلميذ نصيحة أستاذه، ولهذا فان أخطر ما يمر به العاشق هو التفريق بينه وبين محبوبه بالعوارض الدنيوية المبددة للشمل، وقد يكون هذا اضطراريا بالموت.

ومن هنا يوصي الرازى بأن يتعود الإنسان الخير بدل الشر ما دام التعود ممكنا، ويتفق الرازى هنا مع قول القدماء من ترقب زوال المحبوب[1].

كما يوصى ابن حزم مثل الرازى بالرجوع إلى الله تعالى والتعفف عن الشهوات، حيث يقول" من عرف ربه ومقدار رضاه وسخطه، هانت عليه اللذات الذاهبة، والحطام الفانى"[2].

كما أكد علم النفس الحديث على إمكانية محاربة العادة فهى رغبة عقلية مزعومة. تسمى لدى بعضهم " عادة الإرادة" حيث يصبح "سوبر مان" المستقبل ضعيف العواطف، لا يغضب ولا يحقد، بل أنه لا يحب إلا عن عقل[3].

ومهما كان من أمر تلك التصورات المثالية التى يحاول أصحابها أن يصوروا لنا الحب بصورة العلاقة الخالدة التى تدمجنا فى عالم الأبدية، فإن خبرتنا الواقعية تدلنا بكل وضوح على أننا نحيا فى الزمان،وأن حبنا هو الآخر لابد أن يجد نفسه مندمجا فى عالم التجربة، لكى يحيا على أزمات الحياة اليومية،ومهما كان أمرا الحب،وما يأخذه على نفسه من عهود بأن يظل مخلصا إلى الابد، فإن التجربة شاهدة مع الأسف على أن المحبين قلما يصونون العهد، وأن هذا الحب الأبدى الذى يتحدثون عنه قلما يزيد عن عمر الزهور، ذلك لأن المحبين قلما يستطيعان أن يبقيا طويلا فوق قمة الحب الشامخة، لأن البقاء فوق الذرى العالية لابد أن يلعب

---

(1) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ص٤١:٤٦ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٢٥٦:٢٥٨.

(2) كما يرى ابن حزم أن العفاف ممكن بشرط أن يحكم الإنسان عقله وفائدة العقل فى نفسه وقائدها الشهوة فإذا كانت بنية الإنسان ضعيفة فلابد من تجنب أسباب الخطر. التحامى بالذات عن مواطن الغواية إذا أردنا ضبط النفس. وهنا نجد إشادة بالتعفف والبعد عن الشهوات والملذات.

انظر: ابن حزم:طوق الحمامة فى الألفة والآلاف- تحقيق حسن كامل الصيرفى القاهرة ١٩٦٤- ص ص ١٣٠:١٥٠.

(3) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى - مصدر سابق - ص ٢٥٨.

برأس المرء فيصيبه بالدوار. وهذا هو السبب فى أن معجزة الحب الكبرى كثيرا ما نخيب[١].

ولكن رغم هذا لانجد الرازى يحارب فكرة الزواج، فلا تناقض بين الزواج الحلال وما فيه من استقرار، وبين النهى عن العشق المحرم الذى يجلب التعاسة للإنسان[٢].

وقد تابع ابن مسكويه [٣]. رأى الرازى فى العشق حيث يرى فى "تهذيب الأخلاق" أن المحبة أنواع وأسباب فمنها:

١-ما ينعقد سريعا وينحل سريعا.

٢-ما ينعقد سريعا وينحل بطيئا.

٣-ما ينعقد بطيئا وينحل سريعا.

وقد قسمها هكذا لأن مقاصد الناس وميولهم ثلاثة هى اللذة- الخير- المنافع-المركب منها فالمحبة الأولى تكون سببها اللذة، والثانية الخير، والثالثه المنافع، والرابعة المركب منها،وهذه المحبات كلها إنما تكون بين الناس خاصة لأنها تكون بإرادة ورويه، أما التى تكون بين الحيوانات غير الناطقة فهى تسمى "ألفا" أما التى لا نفوس لها مثل الأحجار فليس فيها الميل الطبيعى إلى مراكزها التى تخصها.

وأن كان ابن مسكويه يعد الصداقة نوعا من المحبة، إلا أنها أخص منها. فهو يقصد بها المودة بعينها،ولا يمكن أن تتم بين جماعة كبيرة كالمحبة،أما العشق فهو إفراط فى المحبة وهو أخص من المودة، لأنه لا يقع إلا بين اثنين فقط.

والصداقة بين الأحداث تحدث لأجل اللذة، فهم يتصادقون سريعا ويتقاطعون سريعا، أما الصداقة بين المشايخ،ومن كان مثل طباعهم، فهى إنما تقع لمكان المنفعة فهو يتصادقون بسببها،وإذا كان الخير شيئا غير متغير الذات، صارت

---

(١) إبراهيم، زكريا: مشكلة الحب- مصدر سابق- ص ٢٥٦.

(٢) العبد، عبد اللطيف : مصدر سابق- ص ٢٥٩.

(٣) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق - مصدر سابق- ص ص ١٤٩:١٥٣.

مودات أصحابه باقية غير متغيرة، ولما كان الإنسان مركب من طبائع متضادة صار ميل كل واحد منها يخالف ميل الآخر.

أما المحبة التى سببها اللذة البسيطة، وهى التى تفرط حتى تصير عشقا تاما خالصا شبيها بالوله، وهى المحبة الإلهية الموصوفة، والتى يديمها بعض المتألهين، ومن فضائل هذه المحبة الإلهية أنها لا تقبل النقص ولا تقدح فيها العاية، ولا يمكن أن تتواجد إلا بين الأخيار فقط.

أما المحبات التى بسبب اللذة والمنفعة، فقد تكون بين الأشرار أو بين الأخيار والأشرار، ولكنها تنقضى مع انقضاء المنافع واللذائذ لأنها عرضية، والسبب فى هذه المحبة الإنسان، لأن الإنسان أنس بالطبع وليس بوحش، وقد تبين ذلك فى صناعة النحو، حيث اشتق اسم الإنسان فى اللغة العربية" من آنس"، هذا الأنس الطبيعى فى الإنسان هو مبدأ المحبات كلها.

خلاصة القول:

أن الرازى يحذرنا من الوقوع فى العشق، فإن العاشق لديه فاقد لحريته، فهو منصاع إلى محبوبه دون روية أو تفكير، والرازى يؤيد العقل، ويحافظ على كون الإنسان حرا لا أسيرا لشئ ولو كان هذا الشئ قلبه.

ولذا فهو يرى أن أصحاب الهمم الكبار والنفوس العالية لا تميل إلى العشق، وضرب لنا مثلا بفلاسفة اليونان الذين يقل بينهم العشق رغم أن هذه الأمة اليونانية تتميز باللطافة ورقة الطبع.

ويرى الرازى أن العلاج يكون بالتقصير عن لقاء المحبوب، لأن الفراق لابد منه وقد يكون اضطراريا بالموت.

لقد طبق الرازى هنا أيضا مبدأه فى العقل، فأوجب على الإنسان أن يعقل أمور ذاته وأن يدرك أن الفراق لا محالة سيأتى، أما مبدأه فى اللذة والألم فيطبقه من حيث أن العشق قد يكون فى ظاهرة لذة ولكن فى حقيقته الأمر ألم سيحدث فى المستقبل عند الفراق أو الموت (تطبيقا لمذهبه فى اللذة والألم).

ولكننا هنا نتحامل على الرازى فى مبالغته من جعل الحب والعاطفة والعشق ضمن الآفات الردية التى ينبغى على الإنسان تجنبها وعليه بعلاجها، فالله جميل يحب الجمال، والعشق أسمى عاطفة فى الوجود، إذا خلت من المادة، وتبرأت

من شوائبها . فقد أحب رسولنا الكريم زوجاته وأحسن معاملتهن، كما أقرا الدين الإسلامى الزواج وجعل المودة والرحمة سلوكا قائما بين الزوجين" **وجعلنا بينكم مودة ورحمة**" الروم- أية ٣٠.

ومما يعيب الرازى عدم التفرقة بين العشق الحلال الذى تبنى عليه المجتمعات السليمة، وبين العشق المحرم الذى تهدم به كل المعانى النبيلة وتتفكك به المجتمعات.

أما إذا نظرنا إلى فكرة المحبة والعشق لدى ابن مسكويه سنجدها أكثر وضوحا من الرازى، من ناحية تقسيمه لأنواع المحبات وكأن هذه الفكرة قد وصلت إلى نضوجها وخصوبتها عند ابن مسكويه.

(٥) فى الخوف من الموت[١]

يرى الرازى أن الخوف من الموت لا يمكن دفعه عن النفس كليه، إلا أن تقنع أنها تصير بعد الموت إلى ما هو أصلح لها، ويحتاج النظر فى هذا الأمر إلى دراسة لجميع الديانات والمذاهب التى توجب للإنسان أحوالا بعد موته[٢].

وهكذا كان انفعال الموت[٣]. من أقوى الانفعالات، قد يدفع بالإنسان إلى الهرب والتهور، وهى مشكلة تلازم الإنسان، ويكون هذا الخوف بسبب المستقبل[٤].

---

(١) الحشر: بالفتح وسكون الشين المعجمة فى العرف هو البعث والمعاد. وهى ألفاظ مترادفة كما فى بعض حواش شرح العقائد ويطلق بالاشتراك اللفظى كما هو الظاهر على الجسمانى والروحانى، فالجسمانى هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحانى هو أعاده الأرواح إلى أبدانها، ثم اختلفوا فى أن الحشر أيجاد بعد الفناء، بأن يعدم الله الأجزاء الأصلية للبدن ثم يعيدها، أو جمع بعد التفريق. بأن يفرق الأجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التأليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى" إذا مزقتم كل ممزق أنكم لفى خلق جديد" سبأ (٧)

راجع- التهانوى، الفاروقى- كشاف اصطلاحات الفنون- جـ٢ مصدر سابق ص ٣٣.

(٢) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٩٢،٩٤.

(٣) القلق والخوف من الانفعالات الإنسانية وهما مترادفان، أو مرتبطان تبعا لوجهة النظر السيكولوجية ومفهوم الخوف ظهر بوضوح منذ أقدم العصور كما أبرزت كتابات عدد من الفلاسفة فى العصور الوسطى مفهوم القلق فقد أكد" ابن حزم" على عمومية القلق بوصفه حالة أساسية من حالات الوجود الإنسانى ورأى أن غاية الأفعال الإنسانية، هو الهروب من القلق .

انظر: عبد الخالق،أحمد محمود: قلق الموت- عالم المعرفة- سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب- الكويت- سنة ١٩٨٧- ص ٢٥.

(٤) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق ص ٩٢:٩٣. عن العبد: عبد اللطيف- أصول الفكر الفسلفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ٢٩٢.

والإنسان فى الحقيقة لا يناله بعد الموت شئ من الأذى، فالأذى حس والحس ليس إلا للحى والإنسان فى حياته منغمس فى الأذى.

والحالة التى لا أذى فيها أصلح، فالموت إذن أصلح للإنسان من الحياة، ويقول البعض أن الإنسان وإن تعرض للأذى فى حياته، فقد يصيبه فيها كثير من اللذات لا يراها فى حالة الموت، قيل لهم فهل يتأذى أو يبالى بأى وجه من الوجوه فى هذه الحالة أن ينال أولا ينال من اللذات؟ فقد رجع إلى حالة الموت وأنها هى الأصلح،فاللذة إنما تكون للحى وليس للميت ويجب أن نتصور أو نتوهم مثل هذه الأمور على الميت حتى لنقيس شيئا على قياس شئ آخر،ويؤكد الرازى حكم العقل فى أن حالة الموت اصلح من حالة الحياة على حسب اعتقاده فى النفس[1].

وهنا يؤكد الرازى ثانيا على أن حكم العقل أصدق من حكم الهوى،فالرأى الهوائى يؤثر ويتمسك لا بحجة بينه ولا بقدر واضح،وإنما يكون من ضرب الميل إلى ذلك الرأى، أما الرأى العقلى يؤثر ويتمسك بالحجة البينة، وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه،وما اللذة إذن إلا كونها راحة من المؤلم.

"ذلك أن المتصور للموت الخائف منه، يموت فى كل تصويره موته" إذن فالأعود على النفس هذا التلطف والاحتيال لإخراج الغم،وذلك بالا يغتم الإنسان قط،وإن كان هناك رأى يؤكد وجود حالة وعاقبة بعد الموت أن لا يخاف الإنسان من الموت وخاصة الإنسان الخير الفاضل المؤدى للشريعة الحقة لأنها قد وعدته الفوز والراحة[2].

---

[1] الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية ص ص ٩٢:٩٤. راجع أيضا الجزء الخاص بالنفس النظرية عند الرازى (بقاء النفس أو فنائها) لما له من علاقة بفكره الموت فهو يؤكد فيه أن النفس باقية و الجسد زائل. الحس الخاص بالنفس لا يكون ألا للجسد الحى وليس للميت ص ص ٦٣:٦٥ وللكندى رسالة فى الموت (الحيلة لدفع الأحزان) كذلك للفارابى رسالة (فى الجذع من الموت) ويبدو تأثير الرازى أيضا على فلاسفة الأخلاق من بعده مثل ابن مسكويه وابن سينا وإن كان المنبع للجميع واحد. وهو الكندى الممثل الإسلامى الأول لأفلاطون.

[2] المصدر السابق: ص ص ٩٤:٩٦.

وقد تابع ابن مسكويه آراء[1]. الرازى فيرى أن الخوف من الموت لا يكون إلا من إنسان يجهل الموت على الحقيقة، أو أنه لا يعلم إلى أين تصير نفسه بعده أو يظن أن العالم موجودا، وليس هو بموجود فيه.

كما يظن من يجهل بقاء النفس وكيفية المعاد. أو يظن أن للموت ألما عظيما غير ألم الأمراض أو انه يعتقد فى عقوبة ما تحل عليه بعد الموت، أو أنه يأسف على ما سيخلفه من مال ومقتنيات وهذه كلها ظنون باطلة لا صحة لها.

وفى أمر النفس. يؤكد ابن مسكويه على أنها جوهر غير جسمانى وليست عرضا وأنها غير قابلة للفساد، وهذا ا لجوهر مفارق لجوهر البدن، مباين له كل المباينة لذاته وخواصه، فإن فارق البدن بقى البقاء الذى يخصه.

ويرى ابن مسكويه وجوب عدم الخوف من الموت حيث أن الموت هو تمام حد الإنسان، لأنه حى ناطق ميت، وعلى العاقل أن يستوحش من النقصان ويأنس من التمام. (ويلاحظ أنه أكد على العقل فى دفع الخوف من الموت كما فعل الرازى من قبل).

ومن هنا يرى ابن مسكويه أن الذين يخافون من ألم الموت، ويظنون أنه أكثر من الآم الأمراض يخطئون، من حيث أن الألم يكون للحى والحى هو القابل أثر النفس، أما الجسم الذى ليس فيه أثر النفس فإنه لا يألم ولا يحس، إذن الموت وهو مفارقة النفس للبدن لا ألم فيه، لأن البدن إنما كان يحس ويتألم بوجود النفس فيه، فإن أصبح جسم بلا نفس فلا ألم.

ويرى ابن مسكويه [2]. أن علاج الحزن يكون بان يدرك الإنسان أن كل ما فى عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باق، إنما الثابت الباقى هو ما يكون فى عالم العقل، ومن لم يأخذ بهذه الوصية سيظل فى جزع دائم وحزن مستمر. حيث أنه لا يعدم فى كل حال فوت مطلوب أو فقد محبوب، وهذا لازم فى عالمنا، عالم الكون والفساد.

---

(1) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق- ص ص ٢١٧:٢٢٣.

(2) المصدر السابق ص ٢٢٤:٢٢٦.

ولابن سينا أيضا رسالة (فى دفع الغم من الموت) [1]. وهو فيها لا يختلف عن رأى الرازى وابن مسكويه.

حيث يحدد ابن سينا هذه المخاوف من الموت فى النقاط التالية:

١-لا يدرى الإنسان ماهية الموت على الحقيقة.

٢-لا يعلم مصير نفسه.

٣-الظن بأنه إذا تحلل جسده بطلت نفسه (أى اندثرت).

٤-الظن أن للموت ألما عظيما.

٥-اعتقاده بأن عقوبة ستنزل بعد الموت.

٦-الجهل ببقاء النفس.

٧-الأسف على ما تركه من المال والولد.

ويرى ابن سنينا أن الخوف الحقيقى من الموت. إنما يرجع إلى أن الإنسان لا يدرى ماهية الموت على الحقيقة.ويذهب إلى أن الموت ليس شيئا أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها، أى الأعضاء التى من مجموعها يتكون البدن، وإذا فسد البدن فليس معنى ذلك فساد النفس، وجوهر النفس غير فان ولا متلاش وإنما يستحيل بعضه إلى بعض،ومن هنا يدفع ابن سينا مخاوف الموت،ويرى أنها مخاوف لا مبرر لها.

ولهذا نرى أن كل فلاسفة الإسلام الأخلاقيين قد استقوا تلك الفكرة فى دفع الخوف من الموت من الدين الإسلامى،إذ أن الدين الإسلامى[2]. قد حرر الإنسان من الخوف على الحياة، ذلك الخوف الذى يحمل بعض المستضعفين فى الأرض على أن ينزلوا بين يدى الطغاة عن بعض حرياتهم ليحتفظوا بالحياة،وقد حرر الإسلام الإنسان من هذا النوع من الخوف.

فقضية الحياة والموت سلطة ربانية لله وحده لا سواه، يقول تعالى ﴿ **وإنا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون** ﴾. (الحجر – ٢٣) .

---

[1] العراقى، عاطف: ثورة العقل فى الفلسفة العربية- دار المعارف جـ ١ - مصر - سنة ١٩٧٥ ص ص ١٨٤،١٨٥.

[2] مصطفى، روحية عبد الغنى: الحرية فى الإسلام- المجلة العربية- العدد"٨١" السعودية سنة ١٩٨٤ - ص ص ١٠،١١.

خلاصة القول:

أن الرازى يحذر الإنسان من الخوف من الموت ويعتبره عــارض ردئ ويؤكـد الرازى على أن العقل هو علاج لهذه الآفة، فبالعقل ندرك أنه لا حس ولا شعور بعـد الموت، لأن اللذة والألم لا يكونا إلا للحى،وليس للميت ولذا لاينبغى الحزن على ما فات،أو الخوف مما هو آت.

ومن هنا يبدو لنا الــرازى شـعورنا بـالخوف ونلمـس هنـا الطـابع الدينـى(*) الإسلامى حيث نص الدين على أن الموت قضية مسلم بها بل هى الحقيقـة الوحيـدة فى هذا الكون، وإذا أتم الإنسان شرائع الله وتجنب مـا يغضبـه فلمـا يكـون الخـوف إذن. وكان منهل الرازى الأصيل فى هذا الباب هو القرآن الكريم كما اقتـدى الـرازى فى هذه الأفكار بالكندرى وتناولها بعد ذلـك ابـن مسـكويه وابـن سـينا بشـكل أكـثر تصنيفا وفهما.

(٦) فى الشره

يرى الرازى أن الشره والنهم من العوارض الردية التـى تعـود علـى الإنسـان بالألم،وليس من ناحية استنقاص الناس لـه فقـط، بـل مـا يعانيـه مـن سـوء الهضـم وأمراض كثيرة.

وهو يتولد عن قوة النفس الشهوانية،وضعف النفس الناطقة،وهو ضـرب مـن اتباع الهوى،ومن المعروف أن النفس الشـهوانية إنمـا قرنـت إلى الناطقـة لتنـال هـذا الجسد الذى هو للنفس الناطقة بمثابة الآلة والآداه.

(*) وكما جاء فى قوله تعالى" كل نفس ذائقة الموت" آل عمران: ١٨٥.وهنا يدرك الناس تماما أن وجودهم سينتهى أخيرا دون معرفة الزمان أو المكان أو الطريقة التى يموتـون بها. كما قال عز وجل" وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا،وما تدرى نفس بأى أرض تموت" لقمان: ٣٤ فالخوف من المـوت أمر شائع وعام لدى البشر وإذا كان قلق الموت Anxiety of Death لا يظهر أمام أذهاننا وخواطرنا فى كل لحظة ولكنه فى الحقيقة لا يغيب عن فكرنا وحياتنا،ويذكرنا هذا بقول الفيلسوف هيرقليطس" أن كل ما نراه هو الموت all that we see is death أى أن كل شئ إلى زوال.

راجع – عبد الخالق،أحمد محمود: قلق الموت– مصدر سابق– ص ٣٨.

فالنفس الناطقة تمنع النفس الشهوانية من الغذاء فوق الكفاف والذى يؤدى إلى ألم النفس والسقم والشره والنهم لهما ضراوة واستكلابا شديدين، إذن فعلى النفس الناطقة ردعهما وقد قال الشاعر:

وعاد الجوع فأعلم عصمة وغنى   وقد يزيدك جوعا عادة الشبع[1].

فى الجماع:- يمكننا أن نضع الجماع ضمن الشره حيث أن الشره قد يكون فى المأكل والمشرب والجماع.

ويرى الرازى أن لذة الجماع" هى لذة تحصل من اجتماع مادة فى مكان حيث يصبح ذلك المكان غاية فى اليقظة ونهاية فى الإحساس، فإذا طال اجتماع تلك المادة، وخرجت من هناك فورا حصلت من ذلك لذة، فيقول أن تلك اللذة تشبه اللذة التى يجدها الإنسان من دغدغة الجرب"[2].

والجماع من العوارض الردية التى يدعو إليها الهوى، وتحمل إيثار اللذة الحالية على صاحبها ضروب البلايا، فهو يضعف البصر ويسرع بالشيخوخة، وأمراض أخرى كثيرة، وله ضراوة شديدة كضراوة سائر الملاذ، بل أقوى.

فالإكثار من الباه يؤدى إلى كثرة تولد المنى، فتزداد الشهوة والشوق له، والإقلال منه يحفظ للجسد الرطوبة فتطيل مدة النشوء والبقاء، وتبطئ الشيخوخة والجفاف ويقل تولد المنى وتسقط الشهوة.

ولذا فينبغى على العاقل أن يلزم نفسه، ويرتبط هذا بذم الهوى، ولا سيما باب الشره، وفى هذا تمرين وتدريج ورياضة للنفس على قلة الجزع عند ما تحدث المصائب، وفى مثل هذا المعنى يستشهد الرازى بقول الشاعر:

يصور ذو الحزم فى نفسه   مصائبه قبل أن تنزلا

---

(1) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٧٠-٧٣.

كذلك أكد الدين الإسلامى على طرح هذه الآفة فقال الرسول الكريم " جاهدوا أنفسكم بالجوع والعطش فإن الأجر فى ذلك" ومن فوائد الجوع صفاء القلب وإيقاد القريحة وإنفاذ البصيرة- فان الشبع يولد البلادة ويعمى القلب ومن فوائد الجوع أيضا رقة القلب وصفاؤه وكسر شهوات المعاصى كلها.والاستعلاء على النفس الأمارة بالسوء وغيرها من الفوائد.

راجع- الغزالى، أبو حامد: إحياء علوم الدين- جـ٨ - مصدر سابق- ص ص ١٤٩٢:١٥٠٠.

(2) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- كتاب اللذة- مصدر سابق- ص ص ١٥١:١٥٤.

فـان نزلـت بغتــه لم ترعــه لمـا كـان فى نفســه مثـلا
وأى أمـــر يفضـــى إلى أخـــر فصـــير آخـــره أولا[1].

ومن هنا يرى الرازى أن العلاج واجب من الشره والنهم فهما من العوارض الردية التى تؤلم وتضر،وذلك عن طريق النفس الناطقة ويطبق الرازى هنا أيضا نظريته فى للذة والألم،ولكنه لا يمنع المريض من الاستثناء حيث يتناول مشتهاه.

وقد أكد علم النفس الحديث على أن لذة الأكل تظل صالحة ما دامت مرتبطة بوظيفة الحياة، ثم تنقلب إلى لذة هدامه عند الإسراف فيها وهنا يرى الرازى أن الإمساك قبل الامتلاء خير من الثقل لما يلحقه من سوء الهضم[2].

وهكذا فإن الغرض من الأغتذاء ليس الإلتذاذ، ويضرب لنا مثل أحد الشباب استقل ما أكله أحد الفلاسفة فقال له الفيلسوف " انا آكل لابقى،وأنت إنما تريد أن تبقى لتأكل"[3].

هذا وقد ذهب ابن مسكويه مذهب الرازى فى هذا الصدد، حيث يرى أنه لا يجب على الإنسان أن يشغل نفسه بفضول العيش ، فهى بلا نهاية ومن طلبها وقع فى المهالك،ومع ذلك لا ينبغى أن يكون علاج الجوع والعطش بقصد اللذة بل الصحة[4].

مما سبق يتضح لنا أن الرازى يعنف من يتسرب إلى نفسه النهم والشره فهى آفات النفس المريضة، ويعالج الرازى هذه الأمور بالعقل، حيث أن كثرة الطعام والشراب تؤدى بالإنسان إلى الأمراض وفى نفس الوقت لن يصل إلى لذاته التى يقصدها فمثل هذه الآفات قد تضر النفس والجسم معا، لأنهما مرتبطان وخير الأمور دائما هو الوسط فى كل شئ، لا الإفراط ولا التفريط .

ومن هنا نجد أن الرازى يعالج هذه الآفات بالعقل ومذهبه فى اللذة والألم أيضا.

---

(1) المصدر السابق: ص ص ٧٤:٧٧.
(2) الرازى: الحاوى- مصدر سابق ص ص ٩:٥ عن العبد ، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ٢٦٢:٢٦٤.
(3) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ص ٧١:١٧ عن المصدر السابق ص ص ٢٦٣،٢٦٤
(4) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق ص ص ١٩٢:١٩٤.

(٧) فى طلب الرتب والمنازل الدنيوية:

يرى الرازى أنه إذا كنا ندرك التمثيل والفهم العقلى فنتصور عواقب الأمور، وبالتالى فتجنب الضار ونسارع إلى النافع، وجب علينا إذن تفضيل هذه الفضيلة وهى طلب الرتب، ولننظر بعين العقل البرئ من الهوى كيفية التنقل فى الحالات والمراتب لنعلم أيها أصلح للعقل فنقول أن هذه الأحوال ثلاثة: الحالة التى لم نزل عليها ونشأنا فيها- الحالة التى هى أجل منها- الحالة التى هى أدنى وأخس منها.

فالتنقل من الحالة التى لم نزل عليها إلى ما هو أجل منها، لا يكون إلا بالحمل على النفس واجهادها.

ولننظر أيضا هل ينبغى أن نجهد أنفسنا فى الترقى إلى ما هو أجل من حالتنا التى قد اعتدناها، فنقول أن من غمس جسده ونشأ ولم يزل معتادا أن لا يؤمره الناس، فقد مال بعقله إلى هواه لأنه لا ينال هذه الرتبة إلا بالكد والجهد وحمل النفس على المخاطر.

ومن الخطأ أن يعتقد الإنسان وصول الطريق دون ذلك كما ذكر الرازى فى "باب اللذة"، حتى إذا وصل إلى مراده لم يعد يشعر بالغبطة والاستمتاع، لأنها ستصير بمنزلة سائر الأحوال المعتادة.

والمثال على ذلك من اعتاد الغذاء اليابس واللباس المتوسط، إذا اجتهد ليصل إلى الغذاء اللين واللباس الفاخر فإن شدة التذاذه بهما تسقط عنه إذا اعتادهما، حتى يصيرا لديه بمنزلة الأوليين[1]. ونفس القول فى العز والجاه وسائر المطالب الدنيوية المعروفة فليس من مرتبة ما يصلها الإنسان إلا ويشعر باللذة والاستمتاع ثم يقل بعد نيلها[2].

أما فيما يتعلق بإمارات الرئاسة، فيرى الرازى أن انفعال الزهو يدفع بصاحبه إلى حب السيطرة. ولكن الرئاسة ليست تسلطا ولا استكانة، وقد صرح الرازى بالصفات التى يجب أن تتوفر فى الإنسان الذى يصلح للزعامة والتى تبشر

---

(١) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٨٥:٨٧

(٢) المصدر السابق: ص ٨٩.

بالإقبال والدولة، ومن هذه الإمارات التنقل والعلم الذى يقع بالإنسان دفعة واحدة، ويرفعه إلى حال جليلة مما يدل على إقبال السعادة لديه. إلى جانب التنبؤ بما سيقع من الأمور العظيمة أو النكبات من الأعداء[1].

ومن هذا المنطلق يرى الرازى أن علاج هذه الآفة يكون بالعقل، فالعقل يوضح لصاحبه ماله وما عليه أبدا، عكس الهوى الذى يوضح لصاحبه ماله وليس ما عليه أبدا.

وبعد ما أدركنا ما فى الترقى فى المراتب والمنازل الدنيوية من المجاهدة والرمى بالذات فى المخاطر، نجد أن اعظم الحالات هى حالة الكفاف فهو أسلم عاقبة، إذا أردنا أن نكون ممن سعدوا بعقولهم، وعلى الإنسان أن يتمسك بالنطق، فهو الملكة التامة التى فضلنا بها الله على سائر البهائم[2].

خلاصة القول أن الرازى يرى أن التكالب على الترقى فى الرتب من آفات النفس الردية، ولكنه لم يذكر لنا أن هذا شأن كل نفس طموحة تتمنى الوصول إلى أعلى المنازل والمراتب، ولكنه يذكرنا أن هذا الترقى يتطلب منا الجهد والكد، وأن يعقل الإنسان أمر ذاته وألا يطلب اللذة الوقتية من الرئاسة والسلطة.

ومن هنا كان اتباع الهوى يقودنا إلى المضره واتباع العقل يقودنا إلى المنفعة، ويؤكد الرازى على استخدام الإنسان عقله فى هذه الأمور، حتى لا يكون عبدا لعشق الرئاسة والسلطة وهو هنا أيضا يطبق منهجه فى العقل واللذة والألم.

(٨) فى البخل

يرى الرازى أن البخل ليس من عوارض الهوى. وذلك أننا نجد قوما يدعوهم إلى التمسك بما فى أيديهم فرط خوفهم من الفقر للاستعداد للنكبات والنوائب، وآخرون يلتذون بالإمساك لنفسه، لا لشئ آخر، حتى بين الصبيان فبعضهم لديه الروية والحكمة، يسخو بما فى يده لقرنائه ومنهم من يبخل بذلك.

---

[1] الرازى: إمارات الإقبال والدولة- ضمن رسائل فلسفية- ص ١٣٦ عن العبد، عبد اللطيف مصدر سابق- ص ص ٢٨١:٢٨٣.

[2] الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٩٠:٩١.

ولهذا لا يقاوم البخل إلا من كان منه من الهوى أو صادر عنه، وهو الذى إذا سئل صاحبه عن العلة فى إمساكه لم يجد أى حجة فقد سئل رجل ما عن ذلك فكان جوابه، "هكذا أحب" فأعلمته حينئذ أنه قد حاد عن حكمة العقل إلى الهوى، وقد يكون البخل عن العقل والروية فينبغى أن يثبت عليه[1].

وهنا يضع الرازى قاعدة هامة وهى: أنه ينبغى علاج البخل الذى لا يؤثر فى الحالة الراهنة إلى درجة الانحطاط، ويرى أن الوسط هو الأفضل دائما، حتى يكون المال وسيلة لا غاية، ولا ينبغى لوم هؤلاء الذين يستطيعون إبداء عذر مقبول حيث أن بخلهم ليس عن هوى بل عن عقل وروية.

والرازى هنا لا يخالف الدين فى شئ، فإن الاحتياط واجب شرعا وفى الحديث" لا تكونوا كلا على الناس"[2].

أما" الكرمانى" فقد وصف رأى الرازى فى البخل بالقسمة، حيث قسم الرازى البخل إلى ما منه من أحكام الهوى، وإلى ما منه من أحكام العقل" حيث ينكر الكرمانى أن يكون هناك نوعا من البخل محمود، حيث لم يوصف به ملك مقرب ولا نبى مرسل ولا إمام معصوم"[3].

وتمشيا مع رأى الرازى فى البخل نذكر قوله فى" الاكتساب والاقتناء والإنفاق" لما له من علاقة بالمال والاقتناء وبالتالى بالبخل.

ويؤكد الرازى فى هذا الباب أن الإنسان ينبغى عليه أن يتجنب الإفراط والتقصير، فمع الإفراط الذلة والخساسة والمهانة، ومع الآخر الكد والعبودية.

---

(1) المصدر السابق: ص ص ٥٩:٦١.

(2) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ص ٦٠:٦١ عن العبد، عبد اللطيف- أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ٢٧٣.

وفى لنفس الوقت نجد أن الإسلام نهى عن البخل فى قوله تعالى" ولا يحسبن الذين يبخلون بما أتاهم الله من فضله هو خير لهم بل هو شر لهم سيطرقون ما بخلوا به يوم القيامة"آل عمران: ١٨ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" ثلاث مهلكات شح مطاع وهو متبع و إعجاب المرء بنفسه"كما قال أيضا" خصلتان لا تجتمعان فى مسلم البخل وسوء الخلق"

راجع- الغزالى، أبو حامد: إحياء علوم الدين- جـ ١٠ مصدر سابق ص ص ١٧٨٩:١٧٩٧.

(3) الكرمانى: الأقوال الذهبية- مصدر سابق- ص ص ٨٣،٨٤ عن العبد، عبد اللطيف- أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ٢٧٣

فالإنسان الذى قضى عمره فى اكتساب الأموال فقد خسر واستعد من حيث لا يعلم، فالقصد إذن فى عملية الاكتساب هو المقدار الموازى لمقدار الأنفاق، وزيادة فضله تدخر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب.

أما القول فى الاقتناء فنجده أحد الأسباب الاضطرارية فى حسن العيش، فكثيرا من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدخر، وينبغى أن يعتدل فيه لأن التقصير فيه يؤدى إلى عدمه مع الحاجة إليه.

أما الاعتدال فى الاقتناء وهو أن يحصل الإنسان من المقتنيات بقدر حالته وحاجته إليها، أما من كان غرضه أن يصل به الاقتناء إلى حالة أعلى مما هو فيه فهو لا يزال فى كد ورق دائم.

وهكذا نجد أن الفلاسفة لا تعد أحد غنيا إلا بالصناعات دون الأملاك[1]. ومن هنا قال فيلسوف" اقتنوا وأدخروا مالا يغرق"[2].

ويؤكد الرازى دائما على أن الاقتناء لا ينبغى أن يحمل الإنسان على التقطير والتضييق ولا حب الشهوات وإيثارها، بل أن يعتدل فيها[3].

ولكن الكرمانى" لا يجد فى قول الرازى هذا طبا روحانيا، لأن الرازى فيه ينادى بطيب العيش فى الدنيا، والكرمانى يرى أن" الاكتساب النفسانى هو الذى ينفع ويعود بكمال النفس فى ذاتها تقويميا ولأفعالها تصورا لمعالم الإلهية فى اعتقادها وأقوالها لا ذكره من طيبة العيش"[4].

وهنا نجد الكرمانى يميل للمغالطة والرازى يميل لإقامة توازن بين المادة والروح، فلا تستقيم الحياة إلا بالمادة والروح معا، ولا يختلف موقفه هنا عن موقف الصوفى المحقق، وهذه الفلسفة تسمو بالإنسان[5].

---

(1) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٨٠:٨٣.

(2) الرازى، ابو بكر: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ٨٤ من العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفسلفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ٢٧٠.

(3) الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ٨٤.

(4) الكرمانى: الأقوال الذهبية- مصدر سابق- ص ٨٨ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ٢٧١.

(5) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ٢٧١.

وختاما نرى أن الرازى يجعل البخل ضمن آفات النفس الردية، ولكنه ليس أى بخل، فهناك البخل القائم على العقل فقد يبخل الإنسان حتى لا يضطر إلى اللجوء إلى الغير عندما لا يستطع أن يحصل على المال الكافى للمعيشة، وهناك البخل الذى دون روية ولا فكر، ونسميه البخل من أجل البخل، أى دون مبرر عقلانى وهو ما يستحق منا العلاج، فلنفس الإنسان عليه حق، ولجسده عليه حق، ولا ينبغى أن يحرم الإنسان نفسه العيش الطيب مع تواجد الإمكانيات المواتية لذلك.

ومن هنا يؤكد الرازى على أهمية اتباع الوسط العدل الذى هو دون الإفراط والتفريط وهذا ما نص عليه القرآن والأحاديث النبوية من قبل" ولا تقتروا ولا تسرفوا"

" ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط"[1].

والبخل ليس به لذة، بل هو ألم للنفس من الحرمان، ويؤكد الرازى أيضا على الجانب المعنوى لدى الإنسان فى أن يكون الاقتناء الأفضل للأمور الروحانية وليس المادية. .

ومن هنا جاء تأكيد الرازى على أن المال وسيلة وليس غاية فى حد ذاته، فهو وسيلة لحياة طيبة وشريفة.

وهكذا جمع الرازى بين جانبى العقل واللذة والألم فى العلاج.

(٩) فى دفع الضار من الفكر والهم والغم

يعتبر الرازى هذين العارضين(الفكر والهم) من الأغراض العقلية، ولكن تقصيرهما أو إفراطهما يكون من قبل النفس الناطقة، وعلى العاقل أن يريح الجسد منهما، وأن يناله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له ما يحفظ له صحته.

وهو يرى أنه مع اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهم، فالبعض يحتمل وآخرون لا يحتملون.

ومن هنا يكون حصولنا على اللذة والسرور لا لنفسها ولكن للتغلب على العدو فى فكرنا وهمنا ويضرب لنا الرازى مثلا يوضح فيه ما يقصده وهو ان رجلا

---

[1] سورة الإسراء – آية ٢٩.

أراد أن يصل فى الفلسفة كما وصل سقراط، وأرسطو طاليس، وغيرهم، وأدام النظر وأقل الطعام والراحة، فإنه لن يصل إلى مطلوبة لإفراطه فيه.

والرجل الثانى من أراد أن يستكمل الفلسفة، وكان عبدا لشهواته، فإذا تحركت فيه أدنى شهوة ترك النظر وعاد إلى ما هو فيه، فكلاهما لن يصل الأول من جهة الإفراط، والثانى من جهة التقصير، إذن ينبغى أن نعتدل فى فكرنا وهمومنا، التى نروم بها بلوغ مطالبنا حتى نبلغها ولا نعدمها من قبل تقصيرا أو إفراط[1].

وهنا يتبين للرازى أيضا الوسط العدل، ويرى أن الجسد وسيلة لحياة روحية سليمة، ومن أجل هذا كان الكرمانى غير محق فى معارضة الرازى فى طبه الروحانى حيث يرى أن الفكر والهم عنده خاص بالجسد وهذا منوط بالطب الجسمانى[2].

ولكن الرازى يؤكد أن إصلاح الجسد وسيلة لإصلاح الروح، وهذا ما يخلق شئ من التوازن داخل الفرد(سيرد التوازن النفس عند الرازى فيما بعد).

أما فيما يختص بدفع الغم[3]. فيرى الرازى أن العقل إذا تصور فقد المحبوب عرض فيه الغم فالغم إذن عرض عقلى أو هوائى، فإذا كان الغم يكدر الفكر والعقل، ويؤذى النفس والجسد، حق لنا أن نحاول دفعه أو على الأقل التقليل منه، ويكون هذا من وجهين:

١- الاحتراس منه قبل حدوثه.

٢- دفع ما قد يحدث ونفيه، إما كله، أو أكثر ما يمكن منه.

وإذا كانت المادة التى منها تتولد الغموم إنما هى فقد المحبوبات، ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها، ومرور الكون والفساد عليها، إذن لزم أن يكون أكثر الناس غما من كانت محبوباته أكثر عددا، وكان لها أشد حبا، والعكس بالعكس.

---

[1] الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٦١:٦٣.

[2] الرازى، أبو بكر، الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ٦٣ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفسلفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٢٧٧، ٢٧٨.

[3] نرى أن الرازى قد تأثر بالكندى فى دفع الغم والحزن: فكلاهما يؤكد على أنه ليس من الضروى اتخاذ المحبوبات لأنها إلى زوال.

وإن قال قائل أن توقى اتخاذا المحبوبات خوفا من الغم عند فقدها فقد استعجل الغم، يرد الرازى عليه. إن هذا الغم لا يساوى الغم المتوقع.

كما أنه إذا كان وجود المحبوب موافق ملائم للطبيعة، وفقده مخالف ومنافر لها، صارت تحس من ألم فقد المحبوب مالا تحس من لذة وجوده، ومثال على ذلك أن رجلا استمتع دهرا طويلا بأهل وولد ثم ابتلى بفقدهما لأحس من التألم بذلك فى يوم وساعة واحدة ما يفوق هذا الدهر لأن الطبيعة تحسب الاستمتاع الطويل كله حقا لها[1].

ومثال آخر أمراه حذرت الدنو من زوجها، كى لا ترزق بولد ثم ترزا بفقده. فقد شاهدت أمراه شديدة الحزن على ولدها المفقود[2]. والرازى يطالب الإنسان بالاتزان حتى يحتفظ بقواه، وسط كل الأحداث التى تعتريه، وهو يصف الدواء لمن يصعب عليه مفارقة اللذة عن اختيار بأن يختار واحدة من محبوباته ينزلها منزلة غير الضرورى، ويمكنه أن ينيب عنها غيرها.

وأن يفقد حوادث الكون والفساد، وأن يعلم أن عناصر الكون مستحيلة سيالة لا دوام لها، ومن أحب دوام الشئ فقد رام المستحيل وجلب بذلك الغم على نفسه، وهو يحارب هنا الهوى فى الإنسان أيضا[3].

وفى هذا المعنى يتمثل الرازى بقول الشاعر:

لعمرى لئن كنا فقدناك سيدا ... وكهفا له طال التحزن والهلع
لقد جر نفعا فقدنا لك أننا ... أمنا على كل الرزايا من الجزع

فعلى الإنسان إذن أن يتمسك بالعقل الذى يجلب نفعا عاجلا وآجلا معا وليس الهوى، بل لا ينقاد له البتة[4].

ولكن الكرمانى يرى أن للحديث عن نيل المحبوبات أو فقدها، وعلاقة ذلك بالغم مما يستحق أن يسمى طبا جسديا وليس روحانيا[5]. وإنا لمختلفون مع الكرمانى

---

(1) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٦٣:٦٧.
(2) الرازى، أبو بكر: الطب روحانى- مصدر سابق- ص ص ٦٣:٦٤ عن العبد، عبد اللطيف أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص٦٨،٦٩.
(3) العبد، عبد اللطيف: مصدر سابق- ص ٢٧٥.
(4) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٦٨،٢٧٤.
(5) الكرمانى: الأقوال الذهبية- مصدر سابق- ص ٨٥ عبد العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ٢٧٨.

فى تكذيبه لهذا الطب الروحانى الخالص فالرازى يقدم لنا أدلتـه وحججـه المنطقيـة فى كون هذا الطب روحانى صرف.

وختاما نرى أن الرازى يعرض الهم والفكر ضمن الآفـات النفسـية والمرتبطـة بالعقل، والغم المرتبط بالهوى.

ويؤكد فى كل فقرة أن باب العلاج يكون باستخدام العقـل المرشـد الحقيقـى للإنسان،وان يبتعد الإنسان عـن الهـوى الـذى كثيرا مـا يجعـل الإنسـان يتـوه عـن الحقيقة.

كذلك يرى الرازى أن العاقل لا يفضل اللذة الوقتيـة للأشياء متناسيا الآلام اللاحقة لها

ومن هنا طبق للرازى مبدأه فى العقل واللـذة والألم فـى العـلاج، كمـا يؤكـد على أهمية الوسط العدل بـين النفس والجسـد، حتـى يحيـا الإنسـان حيـاة روحيـة سليمة.

ولكننا نرى مبالغة الرازى بعض الشئ فى هـذا الصـدد، حيـث أن الطبيعـة الإنسانية هى التى تدفع بالإنسان إلى المحبوبـات التـى قـد تجلـب عليـه الغـم بعـد ذلك، وفى نفس الوقت ليس من الضرورى أن يحدث الفراق، وفقد المحبوبات،وهنـا نجد النزعة التشاؤمية عند الرازى فهو يحذر الإنسان من السعادة بالمحبوب حتى لا يصل إلى الشقاء بعد ذلك،وفى هذا تعجل بالألم وتوقع فى غير موقعه للحزن.

(١٠) فى إطراح الكذب

يعتبر الكذب مـن العـوارض الرديـة التـى يدعـوا إليـها الهـوى، حيـث أن الإنسان لما كان يحب التكبر والترؤس فى كل الأحوال يجب أن يكون هو أبدا المخبر المعلم.

وعلى العاقل ألا يتبع هواه فيما يخاف أن يجلب عليـه مـن بعـد همـا وألمـا فالكذب يجلب هذا، لأن المدمن للكذب لا يسلم من الفضيحة، إما لمناقضة تكون منه لسهو أو نسيان يحدثان له، وإما لعلم بعض من يحدث أن الحقيقة على خلاف مـا

ذكر، ولا يصيب الكـذب اى التذاذ بفعله ولو كـذب عمره كله، بل يأتى عليه بالخجل والاستحياء عندما يحتقره الناس[1].

ويرى الرازى أن الإخبار بما لا حقيقة[2]. له نوعين:-

١-نوع منه يقصد به المخبر أى أمر جميل يكون له عنـد تكشف الخبر عـذرا نافعا للمخبر، لأن يسوق له الخبر على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك.

٢- أما النوع الثانى العديم لهذا الغرض ففى تكشفه الفضيحة والمذمة،ومن هنا كان من استحسن الكذب واقدم عليه لأغراض دنيئة خسيسة، كان أحرى وأولى به عند الأغراض العظيمة والجليلة[3].

ورأى الرازى فى الكذب ليس بجديد فقد نص الأخلاقيون من قديم على ذم الكذب وقبحه لذاته،وأكد الإسلام ذلك بـأن يستحى الإنسان من اطلاع الله تعالى عليه، ولا ينبغى أن يكون المؤمن كذابا، ويعتبر الصدق تال للنبوه، بل من دلائلها قبل البعثة وبعدها.

كذلك يوجب الصوفية أن يكـون المريـد صادقـا فـى كـل أحوالـه،وفـى كـل شئ،ولذا عيب أنصار الملامة لتظاهرهم بمخالفة الشريعة[4].

ويرى الكرمانى أن قـول الـرازى فـى الكـذب خـال مـن الفـائدة، فكيف لا تكذب النفس وهى فى كل أحوالها تابعة لهواها طالبة نيل مرادها.

---

(١) الرازى، ابو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٥٦،٥٧.

(٢) أكد الدين الإسلامى فى آياته وأحاديثه على استنكار الكذب. فهو من قبائح الذنوب وفواحش العيوب فقال رسولنا الكريم" لا يزال العبد يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاب"
كما قال صلى الله عليه وسلم" ألا انبئكم بأكبر الكبائر؟ الإشراك بالله وعقوق الوالدين ثم قعد وقال " ألا وقول الزور" ولكن الكلام وسيلة إلى المقاصد فكل مقصود ومحمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب فيه حرام وأن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق فالكذب فيه مباح- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" كل الكذب يكتب على ابن آدم إلا رجل كذب بين مسلمين ليصلح بينهم- راجع الغزالى،أبو حامد: إحياء علوم الدين جـ ٩ ص ص ١٥٨٢:١٥٩٢.

(٣) الرازى: ابو بكر- رسائل فلسفية: مصدر سابق- ص ص ٥٧:٥٩.

(٤) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ٢٨٨.

ونرد على الكرمانى بقولنا أن النفس التى يقصدها الرازى ليست هى النفس الشهوانية، التى تقود الإنسان إلى اللذة الوقتية دائما،ولكن الرازى يقصد النفس العاقلة التى لا تتبع الهوى ولا تكذب ولا تفضل لذات راهنة.

وهكذا يفهم من حديث الرازى أنه يريد الصدق كوسيلة لتكوين شخصية أفضل، بحيث يظهر الإنسان أمام مجتمعه نموذجا قويما ليس هناك ما يقلل من قيمته[1]

وختاما نرى أن الرازى ينظر إلى الكذب كأحد العوارض الردية والتى ينبغى طرحها جانبا، لأنها تسىء إلى الإنسان وشخصيته وهو هنا يطبق فى العلاج مذهبه فى العقل واللذة والألم، ففى العقل نجد أن الكذب لا يأتى بنفع على الإنسان بل يجلب المهانة والسخرية،ومن ناحية اللذة والألم فالكذب ليس فيه لذة بل يجلب آلام كثيرة نفسية على الإنسان بعد أن يقوم به.

ولم يأت الرازى بجديد لأن الإسلام فى كثير من آياته ذم الكاذبين، وحبذ أن يكون الإنسان صادقا مع نفسه ومع الله، كما أكد علم النفس والأخلاق على أن صفه الكذب سيئة وتجعل الإنسان فى توتر وألم دائمين خوفا من انكشاف أمره، بينما صفه الصدق حسنة وتجعل الإنسان فى انبساط وصفاء لعدم قلقة على شئ.

(١١) فى الولع والعبث والمذهب

من الأدب الأخلاقية لدى الرازى أني قلع الإنسان عن بعض العادات مثل. ما أسماه الولع والعبث والمذهب.

ويضرب لنا الرازى مثلا بملك كان يعبث بلحيته،وقد نبهه إلى ذلك أحد المقربين، لكنه كان يعود، فقال له وزرائه (يا أيها الملك، جرد لهذا الأمر عزمه من عزمات أولى الألباب) فلم يعد إلى هذا العبث.

وهكذا يحلل الرازى تحليلا نفسيا بأن النفس الناطقة لدى الملك أثارت نفسه الغضبية، وصح العزم وتأكد فى الناطقة،وهذه نزعة أفلاطونية واضحة.

---

[1] المصدر السابق: ص ص ٢٨٩، ٢٩٠.

فمن واجب العاقل إذن أن يغضب إذا أحس أن الشهوة تريد قهره، ويعجب الرازى من يستطع كبح جماح شهواته،ويرى أن العلاج دائما هو قوة الإرادة على ترك الرذائل،ومن هنا كان اهتمام الرازى بالمحافظة على شخصية الإنسان وكرامته[1].

ويرى الرازى أن من المستحيل أن يكون من يقدر على ذم الهوى والشهوات مع مالها من الدواعى والبواعث القوية يعسر عليه منعها من الولع والعبث، وليس فيها كبير شهوة ولا لذة، وكل ما يحتاجه الأمر هو التذكر واليقظة.

أى أن القضاء على هذا العبث والولع لا يكون إلا بصحة العزم والأنف منهما،وتذكر النفس ذلك فى أوقات البعث والولع[2].

أما المذهب فهو عرض هوائى لاعقلى، فإن النظافة والطهارة إنما يجب أن تعتبر بالحواس لا بالقياس،وحسب الإحساس لا الوهم. فما فات الحواس أن تدرك منه نجاسة سميناه طاهرا، وأيضا ما فاتها أن تدرك منه قذرا سميناه نظيفا.

ويؤكد الدين ذلك فى أن ما فات حواسنا لا نشعر به، وما لم نشعر به لم تخش أنفسنا منه،وما لم تخش أنفسنا منه فليس لتقدرنا منه معنى[3].

فقد أباح الدين الصلاة فى الثواب الواحد وإن مرت عليه ذبابة.

والتطهر من الماء الجارى مع العلم بمن تبول فيه، فالماء التى يستعملها الناس ليست بمأمونه،وهذا موافق قوله تعالى" وما جعل عليكم فى الدين من حرج"[4]. والرازى كفيلسوف عقلى يقيم الدلائل العقلية على آرائه،ويكره خلو كلام الإنسان من الدليل، وألا يصبح (ملزما مرقعا ملجلجا مثبجا) [5].

---

(1) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق، ص ص ٧٨،٧٩ عن العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ص ٢٨٥،٢٨٦.

(2) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية: مصدر سابق- ص ص ٧٧:٧٩.

(3) المصدر السابق: ص ٧٩.

(4) سورة الحج- آية ٧٨.

(5) الرازى، الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ٧٩ عن العبد، عبد اللطيف:أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ٢٨٦،٢٨٧.

وإخضاعا لهذه القاعدة، يرى الرازى أننا إذا طلبنا الطهارة و النظافة على التحقيق وجعلناهما أمرا وهميا لا حسيا، لم نجد أى سبيل إلى شئ طاهر ولا نظيف.

وما أقبح بالعاقل أن يقيم على مالا عذر له فيه، ولا حجة له عنده، لأن ذلك مفارقة للعقل ومتابعة للهوى الخالص[1].

وهنا يرتفع الرازى بالإنسان عن الوساوس، وينتقد بعض الفقهاء المتزمتين[2].

ولكن بعد كل هذه الحجج والبراهين، يرى الكرمانى أن الولع والعبث والمذهب لا تحتاج فى تركها إلى صحة العزم، ويرى أن النفس لا تقلع عن عاداتها بمعاونة النفس الناطقة، ولكن بمعاونة أشياء أخرى هى غيرها[3].

ونجد هنا أن الكرمانى يرى الاستعانة بالألم بعكس الرازى الذى يؤيد التحرر والقيم الأخلاقية الفاضلة[4].

خلاصة القول. أن الرازى يرى أن العبث والولع والمذهب إنما هى آفات ينبغى للإنسان علاجها، ولا يكون ذلك إلا بسيطرة النفس العاقلة على النفس الشهوانية بمعاونة الغضبية حتى يقلع الإنسان عنها. فهى لا تستقيم مع الفكر الصريح والعقل الناضج كما أنها ليس بها أدنى شهوة ولا لذة، بل تجلب على الإنسان أضرار كثيرة.

ومن هنا يطبق الرازى مبدأه فى العقل واللذة والألم فى العلاج.

(١٢) فى العجب

يرى الرازى أنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه فإنه يكون استحسانه للحسن منها فوق حقه، واستقباحه للقبيح منها دون حقه، كما أنه يكون استقباحه للقبيح واستحسانه للحسن من غيره. إذا كان برئيا من حبه وبغضه بمقدار حقه.

وهكذا يعنى العجب أن الإنسان إذا كانت له أدنى فضيلة عظمت له عند نفسه، وأحب أن يمدح فيها كثيرا، وإذا تأكدت فيه هذه الحالة، ولا سيما إذا وجد

---

(١) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٧٩:٨٠

(٢) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ٢٨٧.

(٣) الكومانى: الأقوال الذهبية- مصدر سابق ص ص ٨٧،٨٨ عن المصدر السابق: ص ٢٨٧.

(٤) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ٢٨٧.

قوما يشجعوه على ذلك كذلك فما يدفع به إلى العجب أيضا أن يكل اعتبار مساوئه ومحاسنه إلى غيره، فلا يقيس نفسه بأخساء أدنياء ليس لهم حظ وافر من الشئ الذى أعجب به من نفسه[1].

ومن بلايا العجب أنه يؤدى إلى النقص فى الأمر الذى يعجب به. فالمعجب بعمله مثلا لأنه لا يرى عملا خيرا منه فالنقص يدخل عليه بسبب ذلك، لأن غير المعجبين لا يزالون مستزيدين ويتخلف هو عنهم بشوط بعيد[2].

وعلى هذا فلا ينبغى أن يتكبر الإنسان وتعظم نفسه عنده، حتى يجاوز مقدار نظرائه عن غيره، ولا تصغر حتى تنحط عنهم، فانه إذا فعل ذلك سوف يكون برئيا من زهو العجب وخسة الدناءة وسماه الناس العارف بقدر نفسه[3].

هذا وقد نص الفلاسفة على تناقض العجب مع الخلق الكريم، بل هو أصل الشرور والأغلاط، ومن هنا كان رأى الرازى أن معظم أدواء النفس تابعة من فرط محبة الإنسان لنفسه، وهو لم يجاوز الحق إذا لم يكن متعصبا لأن عقله هو الحكم.

ومن هنا يرشد الرازى الإنسان إلى الخير، ويرى أن العجب من الصفات الذميمة النفسية وعلى الإنسان التجرد منها[4].

وختاما نرى أن العجب ضمن الآفات النفسية الردية كما يراها الرازى[5] وهو يعنى التكبر والتعالى على الآخرين. ولم يأت الرازى بجديد فى هذا الموضوع، فقد نصت الدراسات الأخلاقية على أن التكبر ليس من الأخلاق الحسنة فى شئ.

---

(1) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٤٦،٤٧.

(2) الرازى: الطب الروحانى- مصدر سابق- ص ص ٤٦:٤٨ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ٢٨٤.

(3) الرازى،أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ٤٧

(4) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص٢٨٣:٢٨٥.

(5) والعجب أيضا مذموم فى كتاب الله وسنة رسوله قال تعالى" ويوم حنين إذا أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا" التوبة: ٢٥.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع و إعجاب المرء بنفسه. وقوله أيضا " لو لم تذنبو لخشيت عليكم ما هو أكبر من ذلك العجب.

وإذا كان عله العجب الجهل المحض فعلاجه المعرفة المضادة لذلك الجهل. والمقصود بها هنا العقل.

راجع : الغزالى، أبو حامد: أحياء علوم الدين- جـ١١- مصدر سابق ص ص ٢٠٠٤: ١٩٨٨.

أما فى نطاق العلم عامة فلا نرى أن التكبر مطلوب. كذلك فقد نص الديـن الإسـلامى على استهجان المتكبر" ولا تمشى فى الأرض مرحا"[1].

كما قال رسولنا الكريم" لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم. فإن ظن أنـه قـد علم، فقد جهل" حديث شريف.

أما من ناحية العلاج فإن العقل وتدخله فى هذا الأمر قد يغنى الإنسان عن التكبر. لأنه ربما يكون من يتحدث إليه يستمع إليـه مجاملـة فقط. أو الصفـة التـى يتكبر فيها عليه هو أفضل منه فيها بكثير.

كما أن التكبر ليس فيه لذة، فكثيرا ما يستهجن الناس المتكبر ويعطوه قـدرا ضئيلا عن قدرة الحقيقى. ومن تواضع رفع،وهنا يطبق الرازى مبدأه فى العقل واللـذة والألم.

(١٣) فى دفع الغضب

يرى الرازى أن الغضب موجود فى الإنســان كمـا هـو موجـود فـى الحيـوان للدفاع عن نفسه من المؤذى.

ولكن إذا أفرط الإنسان وجاوز الحد فى الغضب حتى يفقد معه العقل،اصبح ذلك ضررا على الغاضب، أكثر من المغضوب عليه فإن كثيرا ممـن يغضـب ربمـا لكـم ولطم ونطح ، فجلب بذلك الألم على نفسه،أكثر مما نال بالمغضوب عليه[2].

ومن مشاهدات الرازى أنه وجد رجلا لكم فـك الآخـر فتكسـرت يـداه، دون مضرة للآخر،وقد سمع الرازى بأخبار مـن نـالوا أولادهـم يسـوء ممـا لا تجـدى معـه توبة[3].

ومن هنا يرى الرازى أن الغاضبين إنما يفتقدون عقولهم لفترة. فعلى الإنسان أن يفكر، حتى لا يساوى البهائم فى إطلاق الفعـل مـن غـير رويـة، كمـا ينبغـى أن يكون فى وقت المعاتبة بريئا من أربع خلال هى: الكبر- البغض للمعاقب.ومن ضدى

---

[1] سورة الإسراء – آية ٣٧.

[2] الرازى،أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ٥٥.

[3] الرازى، الطب الروحانى- مصدر سابق: ص ٥٦ عن العبد، عبد اللطيف:أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ٢٩٠،٢٩١.

هذين. وإلا صغر الإنسان بنفسه دون أن يدرى،وإذا تذكر الإنسان هـذه الأحـوال فـى حال سلامته، كان أحرى أن يتصورها فى وقت غضبه[1].

ومن هنا كان العلاج هو استخدام الفكر والروية، حتى يكون الإنســان عـادلا فى غضبه وانتقامه، حتى لا يجاوز الحد كذلك قد يكون الغضب وسيلة لغايـة نبيلـة بشرط الاعتدال فيه.

كما أن الصوفية أوصوا بألا يكون الإنسـان منتقمـا لنفسـه ومنتصـرا لهـا،وأن يكون صابرا على الأذى،وفى هذا تطهير للروح[2].

ورغم أن الرازى ينكر الغضب ويقدم الأدلة والأمثلـة. إلا أن الكرمـانى ينكـر هذا دون دليل ولا يضعه ضمن الطب الروحانى[3].

ورغم هذا قد تابع ابــن مسـكويه رأى الـرازى فـى الغضـب حيـث يـرى أن الغضب جور وخروج عن الاعتدال،ولذلك فلا يسمى بأسماء المديـح. فـالبعض يسـمى الغضب رجولة وشدة شكيمة، ويذهبون به مذهب الشجاعة، التى هى صفـة للمـدح، ولكن صاحب هذا الخلق تصدر عنه أفعال رديئة، وربما يؤذى الحيوانات.

ويرى ابن مسكوية أن هذا السلوك الردئ مشهور فى كثير من الجهـال، أمـا الملوك فقد يغضبون على الهـواء إذا هـب مخالفـا لهواهـم،وقـد كـان بعـض السـفهاء يغضب على القمر ويسبه ويهجوه، فكيف يمدح هذا الإنسان بالرجولة والشدة.

وهو يرى أن الغضب موجود فى النساء أكثر من الرجال، وفى المرضى أكـثر من الأصحاء.

ويؤكد ابن مسكوية وجود علاقة بين الغضـب والشـره. حيـث أن الشـره إذا تعذر عليه ما يشتهيه غضب وضجر،والبخيل إذا فقد شيئا من ماله، تسرع بـالغضب على أصدقائه ومخالطيه وهذه الحالة لا تتم معها غبطة.

ويرى فى العلاج أن الإنسان العزيز النفس هو الذى يقـهر بحلمـه غضبـه[4]. ويقصد هنا بالحلم العقل والروية والفكر.

---

(1) الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق- ص ص ٥٥،٥٦.
(2) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص٢٩١،٢٩٢
(3) الكرمانى: الأقوال الذهبية- مصدر سابق- ص ٨٢ عن المصدر السابق ص ٢٩٢.
(4) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق- ص ص٢١١:٢١٤.

مما سبق يتضح لنا أن الرازى ومن بعده ابن مسكويه يؤكد علـى أن الغضـب ضمن الآفات النفسـية. وعلـى الإنسـان باسـتعمال عقلـه حتـى لا يتجـاوز الحـد فـى الغضب، ويصل إلى درجة البهائم غير العاقلة.

كما أن الغضب ليس فيه لذة، بل قد يصيب الغاضب منه ألما عظيمـا يوقـع به عند الغضب أكثر من المغضوب عليه.

لا يمكننا إنكار ما قرره الدين الإسـلامى والسـنة[1]. أن الانتقـام مـن النـوازع النفسية السيئة، وأن التسامح الإسلامى يؤكد على ضرورة التخلص من هذه الآفة.

---

[1] دليلنا على أن الإسلام ذم الغضب قوله تعالى" إذ جعل الذين كفروا فى قلوبهم الحمية حمية الجاهلية، فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين"الفتح: ٢٦.

كما قال رسولنا الكريم" ليس الشديد بالصرعة وإنما الشديد الذى يمكلك نفسه عند الغضب"وقوله أيضا" الغضب يفسد الإيمان كما يفسد الصبر العسل". ولكن فى نفس الوقت فقد الغضب مذموم وإنما المحمود غضب ينتظر إشارة العقل والدين فينبعث من حيث تجب الحمية وينطفىء حيث يحسن الحلم وحفظة على حد الاعتدال هو الاستقامة التى كلف الله بها عباده هو الوسط الذى وصفه الرسول الكريم "خير الأمور أوساطها"

راجع: الغزالى،أبو حامد: أحياء علوم الدين- جـ٩ مصدر سابق- ص ص١٦٣٦:١٦٤٤.

تعقيب

نستخلص من هذا الفصل النقاط التالية:

١- من الملاحظ أن الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة النفس على المستوى النظرى قد اهتموا أيضا بدراسة هذه النفس على المستوى العملى أى فى مجال السلوك أو بعبارة أخرى عبروا عن ممارسة النفس لقواها فى مجال العمل. مع الاهتمام بالعلاقة الوثيقة بين جانبى الإنسان النفس والجسد. فكلاهما يؤثر فى الآخر.

٢- إذا كانت هناك محاولات قد أبداها بعض الفلاسفة فى مجال السلوك النفسى إلا أننا نرى أن هذه المحاولات كانت دون المستوى إذا ما قورنت بالرازى فقد جاءت دراسته أكثر عمقا وخصوبة ممن سبقوه وأن كنا لا نستطيع أن نتجاهل الجزور الرئيسية لهذه الدراسة والتى نضعها فى نقطتين هما:

أ- التأثير اليونانى

لم يكن الرازى جديد كل الجدة فيما طرحه من آفات وطرق للعلاج حيث نراه مقتديا بعمالقة الفكر اليونانى فنجد فلسفة سقراط تلوح لنا من خلف هذه الدراسة العملية للرازى حيث أقتدى بسقراط أستاذه وشيخه فى فكرة الزهد والبعد عن اللذات،وتفضيل الموت، كما نرى فلسفة أفلاطون تظهر من خلال هذه الدرسة التى ركزت على سيادة النفس الناطقة(وهى العقل والإنسان على الحقيقة) على النفس الشهوانية والغضبية، فالعقل هو الذى يسوس الإنسان وهو محك ومعيار للسلوك الإنسانى، وهو الذى يصفه بالخير أو الشر كما اقتدى الرازى بأستاذه أفلاطون فى تعريفه للطب الروحانى، أما فلسفة أرسطو العملية فإنها تظهر لدى فيلسوفنا فى نطاق هام ألا وهو تأكيد الرازى على فكرة الوسط العدل الذى هو دون الإفراط أو التفريط،وهى فكرة أرسطو طاليسية قد اقتبسها الرازى منه كما هى دون تحريف .

كما تطل فلسفة أفلوطين والتى اعتمدت على العلو والترقى والتطهر حتى يصل الإنسان إلى السمو والكمال الأخلاقى.

ب- التأثير الإسلامى

هل كان الرازى منتميا إلى فكرنا الإسلامى قدر انتمائه للفكر اليونانى.

الإجابة بلا شك نعم، وهذا ما وجدناه فى صلب هذه الدراسة السلوكية للنفس فنجد الرازى مقتربا بالدين الإسلامى فى علاج كثير من الآفات النفسية. فالدين الإسلامى فى آياته وأحاديثه يستنكر الشهوة- الغضب- البخل- الكذب- العجب- الحسد وغيرهم، بل وينادى بأضداد هذه الصفات لأنها ليست من صفات المؤمن الحق.

كذلك نجد تأثيرا واضحا لفلاسفة الإسلام على الرازى ومنهم الكندى والفارابى مما يدل على اقتدائه بالإسلام وفلاسفة الإسلام.

وإن كان الرازى قد تأثر بمن قبله من فلاسفة الإسلام، فمما لا شك فيه تأثيره فيمن لحقه من أمثال ابن مسكويه- ابن سينا- الغزالى وغيرهم.

٣- أجل ما بدأ به الرازى من ناحية العلاج هو علاج آفة الهوى وما تجره على الإنسان من أمراض نفسية وجسمية، اعترافا منه بالتأثير المتبادل بين النفس والجسم،ولكن إذا صدقت عزيمة الإنسان وصحت إرادته(وهنا يظهر جانب العقل فى العلاج) فلاشك أنه سيقاوم الهوى الذى هو الجزء الرئيسى فى الآفات والمولد الحقيقى لها.

وإذا كان الرازى قد اهتم بمكافحة الهوى وآفاته كان يرمى من وراء ذلك صالح الإنسان وحفظ كرامته وانسانيته حتى لا تضيع وسط أهوائه ونزعاته التى لا توهن ولا تخز.

٤- الرازى وإن أكد لنا على محاربة الانحرافات النفسية، إلا أنه لم يعدد ولنا أنماط العلاج ولم يضع لكل آفة علاج خاص بها. ، ونرى أنه كان ملتزما بمنهجه الذى سار عليه وهو شامل لعلاج كل الآفات،وهو منهجه فى العقل ومذهبه فى اللذة والألم، فكل آفة من آفات النفس تعالج بالعقل أولا الذى ينهى عنها إذا ما استخدمناه استخداما حسنا.واللذة التى لا ينبغى أن يفرط فيها الإنسان حتى لا تفقده توازنه.وتعود عليه بالألم.

٥- ولكن هل يمكن لنا أن نضع الرازى من متصوفة الإسلام الزاهدين فى كل شئ؟ الإجابة لا لأن المتصوفة قد يصل الأمر ببعضهم إلى نوع من الإفراط،ولكن الرازى

لا يحبذ الإفراط أو التفريط فكلاهما رذيلة، بل يسعى جاهدا إلى خلـق نـوع مـن التوازن النفسي والوسط العدل، أي الاعتدال القائم على سد حاجـات الإنسـان دون غلو.

٦- ختاما نرى أن الرازى كان موفقا فى طبه الروحـانى. قـاصدا مـن ورائـه احتفـاظ الإنسان بإنسانيته حتى لا يسقط فى الرذيلـة أو يدنـو مـن مرتبـة الحيـوان مـع تحكيم عقله فى ذلك.

وأن كانت لهذه الدراسة ثغراتها التى أوردناها فى ثنايا هـذه الدراسـة العمليـة.

الفصل الرابع

العلاج النفسى والصحة النفسية

- تمهيد
- ١- الطبيب- أخلاقة- علمه- وظيفته
- ٢- الوقاية والعلاج
- ٣- وسائل شبه علمية لتطبيب المريض روحيا.
- ٤- الطب النبوى
- تعقيب

تمهيد

قرر الرازى أن هناك علاقة وطيدة بين النفس والجسم، وكما أن للجسم أمراض فكذلك هناك أمراضا للنفس، وإذا كان هناك علاج للجسم فلابد أن يوجد علاج للنفس[1].

كذلك فإن خلق نوع من التوازن بين النفس والجسم يؤدى إلى صحة نفسية وهى التى تقينا شر المرض[2].

الصحة النفسية- (التوازن)

الصحة: حال أو ملكة تصدر بها الأفعال عن موضعها سليمة، وهى عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء فى العبادات او سببا لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا فى المعاملات وبإزائة البطلان[3].

اما الأطباء[4]: فهم يحد دون الصحة بأنها نسبة معينة ثابتة للقوى المستفادة الحار والبارد مثلا، ولذلك فإن مضمون الفضيلة فى الوسط العدل هو أنها وسط بين رزيلتين كلتاهما إفراط وتفريط فالشجاعة وسط بين جبن وتهور.

ومن هنا لا نجد ثمة اختلاف بين التعريف العام للصحة، أو ما قال به الفقهاء والأطباء، فالفعل الإنسانى يصدر سليما إذا كان هناك ثمة انسجامhermony

---

(1) علاج نفسى Psychotherapy اللفظ الأجنبى مكون من مقطعين معناهما فى اللغة اليونانية العلاج النفسى وليس علاج النفس. والمدلول القديم لهذا اللفظ هو علاج الأمراض بالوسائل النفسية، سواء كانت هذه الأمراض نفسية أو عضوية، ثم تطور هذا المدلول حتى أصبح يطلق على علاج الأمراض النفسية، فقط ثم نشاهد اليوم العودة إلى المعنى الاصلى، وهو العلاج بالوسائل النفسية سواء كان المرض نفسيا أو عضويا. والعلاج النفسى قد يكون فرديا أو جمعيا وأحدث أساليب العلاج النفسى الجماعى" السيكودراما" أو التمثيل المسرحى التلقائى. والعلاج بالعمل أو باللعب أو بالتعبير بالتصوير والرسم من الوسائل المساعدة للعلاج النفسى. ويشمل العلاج النفسى كما يقوم به المحلل النفسى والسيكولوجى الأكلينيكى والمرشد النفسى (وهبة ،مراد: المعجم الفلسفى ص ص ٢٨٠، ٢٨١).

(2) لابد من الإشارة إلى أن الرازى كان طبيبا للنفس والجسد معا، ومن هنا تداخلت أنماط العلاج وانسحبت على بعضها.

(3) الجرجانى: التعريفات- مصدر سابق ص ١١٥.

(4) مطر، اميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان- مصدر سابق- ص ٣٣٣.

وتناسب بين كل جوانب هذا العقل وملابساته وهكذا كانت التعريفات القديمة ،والتقليدية للصحة هي حجر الزاوية في التعريفات الحديثة لها سواء من الناحية الفلسفية أو النفسية أو الطبية.

ولقد اتفقت الهيئات الصحية العالمية على تعريف علمي حديث لكلمة" الصحة" فهي تحسين الإنسان جسميا ونفسيا وعقليا ومعيشيا،وهي ليست مجرد غياب المرض[1].

ونجد هنا التقارب بين معنى الصحة ولفظ "سوى"Normal

١-فهو كل ما كان في حالة أعتدال طبيعية تتوسط طرفي الإفراط والتفريط وهي حالة غير مطلقة.

٢-أنعقد الإجماع على انه يطابق أو يمثل نموذجا أو معيارا أو مستوى يستخدم أحيانا بمعنى سليم أو عادى،وفي الحالة الأولى يقابله المرض،وفي الثانية الشاذ أو الخارق للعادة[2].

أما الصحة النفسية Mental hygiene فهي علم تدعيم الصحة النفسية ،والوقاية من الأمراض العقلية اعتمادا على الطب العقلي وعلم النفس،ومنشىء هذا العلم في الولايات المتحدة الأمريكية هو كليفورد وتنجهام (١٨٧٦-١٩٤٣).
Beers, chifford- whittingham
صاحب كتاب (عقل وجد نفسه)والذى يتحدث فيه عن حالته العقلية ، حينما كان نزيلا في أحد مستشفيات الأمراض العقلية[3].

وهكذا تعني الصحة النفسية التوازن النفسي والجسمي
Pararllelisme Psycho Physique

وهذه النظرية هي إحدى النظريات المفسرة لصلة النفس بالجسم، وهي تعتبر أن للظواهر النفسية وجودا مستقلا عن الظواهر الجسمية ، ولكن لكل نشاط

---

(1) الفنجرى، أحمد شوقى، الطب الوقائى فى الإسلام- تعاليم الإسلام الطبية فى ضوء العلم الحديث- الهيئة المصرية العامة للكتاب- د. ت- ص ١١

(2) وهبة،مراد: المعجم الفلسفي- مصدر سابق ص ٢٢٣.

(3) المصدر السابق: ص ٢٣٨.

نفسي ما يوازيه من نشاط جسمي في الجهاز العصبي دون أن تكون هناك صلة عليه بين النشاطين[1].

وقد عنى الطب السيكوسوماتي Psychosomatic medicine بهذا التوازن، حيث يعنى الطب السيكوسوماتي الطب النفس الجسمي،وهو يؤكد تأثير العوامل النفسية من قلق وتوتر وخوف وطموح زائد عن الحاجة إلى العطف في نشأة بعض الأمراض الجسمية المصحوبة باضطراب وظيفي مزمن، أو بتلف عضوى ،ويؤكد الطب السيكوسوماتي التفاعل المتبادل بين العوامل النفسية والجسيمة كما يؤكد ضرورة الاعتماد على العلاج النفسي[2].

ولعله مما سبق يتضح لنا أن الصحة النفسية تعنى إقامة التوازن بين جانبي الإنسان" النفس والجسد"، واللذة والألم" حتى ترجح كفة أحدهما على الأخرى، ويختل هذا التوازن، وينشأ من هنا المرض. وقد أكد اليونان على إقامة هذا التوازن فلم يلغ أفلاطون الحياة الحسية، بل يقول بإخضاعها للعقل ويرى في ذلك نوعا من النظام الذى يذعن فيه الأدنى للأعلى،ففي محاورة أفلاطون المعروفة" فيلابوس" Phileb وحينما يعرض فيها لمبحث الخير نراه يقول(أن الحياة السعيدة هى الحياة التى تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة بيحث يكون العقل هو العنصر الذى تكون له الغلبة) ولا نجد في هذه المحاورة الجانب المتذمت الذى نجده في محاورة فيدون، المبكرة عنها، والتي تصف الخير على أنه الخلاص التام من الجسد واستئصال الشهوات، والقضاء على الحياة الحسية،وإنما نجد فيها استطرادا لما ذكره أفلاطون في محاورة (الجمهورية) من أن الخير لا سبيل إلى تحقيقه إلا بتنظيم العلاقة بين قوى النفس المختلفة في حياة متوازنة تنتقى من اللذات أفضلها.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٣٦.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤٨، ٢٤٩.

وبهذا التناسق بين قوى النفس، وهذا التوازن الذى فيه خيرها الطبيعى تتحقق السعادة[1] ويقصد أفلاطون بالتناسق بين قوى النفس إقامة التوازن النفس الذى يأتى من خلال تحقيق متعادل لمتطلبات النفس والجسم.

وهنا تتحقق الصحة النفسية من خلال هذا النظام القائم، وهذه الصحة النفسية هى ما عناه أفلاطون بالسعادة.

أما أرسطو فقد أقر بأن الفضيلة هى الوسط العدل بين رزيلتين أحدهما إفراط والأخرى تفريط وينبغى أن يكون اختيار الوسط بينهما بناء" على مبدأ عقلى سديد.

ومن هذا المنطلق أكد أرسطو على ضرورة النجاح المادى فى الحياة للحصول على السعادة،وتحقيق الخير، والفضيلة، فمن المتعذر أن يفعل الإنسان الخير ما لم يتوفر له المال والبنون والسلطة والجاه والصحة.وغير ذلك من زينة الحياة الدنيا[2].

ويقصد أرسطو بالوسط العدل هنا التوازن بين متطلبات النفس والجسم أيضا وهذا ما ذهب إليه أفلاطون من قبل كما رأينا وهذا التوازن بين المادة والروح هو أساس تحقيق السعادة.

ولا يمكننا إغفال دور الإسلام فى خلق نوع من التوازن النفسى فالأخلاق الإسلامية تمتاز بشمولها وتوازنها وتقديرها لمختلف الحاجات الإنسانية، وهى تأخذ فى الاعتبار مطالب الجسم والروح كما أنها لا تضحى بالجسم فى سبيل الروح، ولا بالقيم المادية فى سبيل القيم الروحية، بل تعطى كل جانب حقه، فالإسلام يعالج الإنسان معالجة كلية تكاملية، فالإسلام لا يأمر بالزهد البالغ فى الدنيا ولا الرهبانية[3].

﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة،ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾[4].

---

[1] مرحبا،محمد عبد الرحمن: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - ط ٢ - دار منشورات عويدات- بيروت- سنة ١٩٨١ ص ص ١٤٠-١٤١ (راجع الفصل الثانى- الأخلاق عند أفلاطون من ص٩٦ : ص ٩٨)

[2] المصدر السابق: ص ص ٢٠٦:٢٠٨ (راجع الفصل الثانى فى هذا البحث الأخلاق عند أرسطو من ص ٩٨ : ص ١٠٢ .

[3] الشيبانى، محمد عمر: فلسفة التربية الإسلامية- مصدر سابق ص ص ٢٣٣،٢٣٤.

[4] سورة القصص آية ٧٧.

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا أن الله لا يحب المعتدين[1]﴾. وهكذا أتبع العرب الوسط الذهبي[2]. في الحياة، وهو أن يكون المرء معتدلا بعيدا عن التطرف، وقد أوصاهم القرآن بذلك في آياته ومنها:

﴿ والذين أنفقوا ولم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما[3]﴾.

﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾[4].

وقد طبق الإسلام هذا الجانب في التحريم[5]. فهو يؤكد على أن الطب الجسمي ليس هو العامل الوحيد، ولكن هناك الطب الروحي والأخلاقي، فالإسلام يحرم كل أنواع العنف للحصول على الطعام فيحرم ضرب الحيوان، أو خنقه كما يحرم ما أهل لغير الله به، أي لا يؤكل إلا ما قد ذبح شرعيا وهنا نجد المقارنة واضحة بين الإسلام السمح، والديانات الأخرى مثل البوذية التي تحرم أكل اللحوم تطبيقا لمبدأ (الأهيمة) أي عدم العنف باعتبار الذبح قسوة ،ولكن الإنسان الذي يعيش على النبات فقط يصاب بالهزال وضعف البنية، والهندوكية أيضا تحرم أكل البقر بسبب تقديسهم للبقرة، وأعتبارها في منزلة الآلهة، ولكن الطب يؤكد أنه لا ضرر من تناول لحوم البقر.

وفي هذا يقول تعالى: ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا أنه لا يحب المسرفين﴾[6].

وفي السنة المحمدية أيضا تأكيدا على هذا التوازن[7]." أعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا وأعمل لأخرتك كأنك تموت غدا".

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم" ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه"

---

(1) سورة المائدة آية: 87
(2) جار الله زهدي: اصول علم النفس في الأدب العربي القديم- بيروت ١٩٨٧ ص ص ٢٦٤،٢٦٣.
(3) سورة الفرقان آية ٦٧.
(4) سورة الإسراء آية ٢٩
(5) الفنجري، أحمد شوقي: الطب الوقائي في الإسلام- مصدر سابق ص ص ٥٦:٤٥
(6) سورة الأعراف: آية ٣١.
(7) الشيباني،محمد عمر: فلسفة التربية الإسلامية- مصدر سابق- ص ٢٣٤

فالإسلام خير علاج لكل مشاكل التوتر في المجتمع الأوربي الحديث بما قدمه من حلول سليمة[١]. والإسلام بهذا التوازن والتكامل بين مطالب الروح والجسد قد سلم من التطرف الذى نجده فى بعض الأديان، مثل اليهودية والمذاهب المادية الوضعية، التى اتجهت اتجاها ماديا والمسيحية والمذاهب الروحية والنزعات الصوفية التى اتجهت اتجاها روحيا لدرجة التطرف[٢].

أما الرازى فهو أشد فلاسفة الإسلام تمسكا بهذا التوازن القائم بين النفس والجسد، واللذة والألم، وهذا ما عرضناه فى آفات النفس الردية فى كتابه الطب الروحاني.

ومن خلال عشرين فصلا فى كتاب الطب الروحانى نجد الصلة الواضحة بين النفس والجسد، وإلى أى حد يوجد تأثير وتأثر بينهما، ومن أقوال الرازى فى هذا الصدد" ينبغى للطبيب أن يوهم المريض أبدا بالصحة ويرجية بها، وإن كان غير واثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس" ومن هنا أهتم الرازى بالنواحي النفسية فى العلاج، وبين الصلة الوطيدة بين النفس والجسم[٣]. وفى هذه الصلة الوطيدة نلمس التوازن، والصحة النفسية، فالاهتمام بأمر الجسد يتبعه اهتمام بأمر النفس.

ودليل ذلك أن الرازى له مؤلفان فى الطب الجسمانى هما الحاوى والمنصورى، وله مؤلف فى طب النفوس وهو" الطب الروحانى".

وهكذا أدرك الرازى فى تأليفه للطب الروحانى أن للنفوس أمراضا يمكن علاجها كالأبدان، وهذا ما يقرره التصوف الحق حيث أن مقترحات العلاج توجه فى ميدان التصوف[٤]. ودليل ذلك أن الجسد المريض ينتج عنه أخلاقا ردیئة، وعلاجها إنما هو علاج للأخلاق فى نفس الوقت[٥]. فأثر الإفراط النفسى على مزاج

---

(١) الفنجرى، أحمد شوقى: الطب الوقائى فى الاسم- مصدر سابق ص ص ٧٦:١٠٢.

(٢) الشيبانى، محمد عمر: فلسفة الإسلامية- مصدر سابق ص ٣٤، (راجع الأخلاق الإسلامية- الفصل الثانى من ص١٠٦ : ص ١٠٩).

(٣) دياب ، محمود: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق ص ص ١٨٨، ص ١٨٩.

(٤) جعفر، كمال: فى الفلسفة والأخلاق- مصدر سابق ص ص ٢٥٢: ٢٥٤.

(٥) العبد، عبد اللطيف: مصدر سابق ص ص ١٩٠، ١٩١.

الجسد يحدث الوسواس والمانخوليا،وهو بذلك يتابع قول أفلاطون فـي كـون الجسـد وسيلة لا غاية.

فالرازى إذن حريص على صحة الجسد،وهو واجب الإنسان ما دام حيـا[1].

وصدق الله العظيم حين يقول ﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾[2].

وهكذا يرى الرازى النظرة الإسلامية فى أنه يجب رعاية الجسد مثل رعايـة النفس حتى يصل الإنسان إلى تكـامل الشـخصية ولم يـهمل الإسـلام الطـب[3]. ففـى الحديث الشريف" المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء"

ويوافق الكرمانى الرازى فى وجوب محافظة النفس على الجسد ليكـون آلـة يحقق بلوغ كما لها بواسطة الاعتدال[4].

حتى أن المهاجمين للرازى ومنهم الكرمانى كما نعرف قالوا بأن الطـب كـان متفرقا فجمعه الرازى وما أحوجنا إلى تلك الفلسفة التى تجمع بين المادة والـروح بعـد أن تخبط الإنسان فى متاهات المذاهب المتطرفة[5].

مما سبق يتضح لنا مدى تفهم الـرازى لأهميـة الصحـة النفسـية،وأنـها هـى الحالة السوية للإنسان حين يزاوج بين منافع النفس ومنافع الجسـد، ويقيـم النسـبة المتعادلة بين اللذة والألم،وهذا التوازن القائم على الوسط العـدل دون إفـراط أو تفريـط هو الذى يؤدى بالإنسان إلى السعادة وإذا انتقلنا إلى مـا بعـد الـرازى ألفينـا أن" ابـن مسكويه"[6]. فى المقالة السادسة(فى معرفة أمراض الإنسان وأسبابها وعللها وكيفيـة علاجها) يرى أن الأطباء لا يقدمون على عـلاج مـرض جسـمانى إلا بعـد أن يعرفـوه ويعرفون العلة فيه حتى ينتهوا إلى العلاجـات المناسـبة حسـب الحالـة، وإذا كـانت النفس قوة إلهية، غـير جسـمانية ولهـا مزاجـها الخـاص، لكنـها مرتبطـة بالجسـد ارتباطا طبيعيا إلهيا، فكلاهما إذن متعلق بصاحبه ومتغير بتغيره.

---

(1) المصدر السابق: ص ١٩٣.

(2) سورة البقرة آية ١٩٥.

(3) المصدر السابق : ص ص ٩٠، ٩١ والحديث متواتر.

(4) الكرمانى: الأقوال الذهبية- مصدر سابق- ص ١١٢- عن المصدر السابق - ص ١٩٣

(5) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ص ٣٩، ٤٠.

(6) وهنا نجد أتباع ابن مسكويه للرازى فى أمر التوازن النفسى كما تبعه فى أمور كثيرة سبق لنا الإشارة إليها.

وكما يقول ابن مسكويه فالمريض من جهة بدنه مثل الدماغ والقلب يتغير عقله ،ويمرض حتى ينكر فكره ولابد بالتالى أن تتغير صورة بدنه حتى يضطرب ويرتعد ويلحقه ضروب التغير المشاهدة بالحس،ولذلك يجب علينا أن نتفقد مبدأ الأمراض هل مبدؤها من ذاتها أو مبدؤها من المزاج والحواس حيث ينقسم طب الأبدان عنده إلى قسمين:

١- حفظ صحتها إذا كانت حاضرة.

٢- ردها إليها إذا كانت غائبة.

ولكن اللذات البدنية والراحات الجسمية طبيعية للإنسان لاجل النقائض التى فيه، ولكنا نزم أنفسنا عنها بزمام العقل حتى نقتصر على المقدار الضرورى منها[١].

مما سبق يتضح لنا أن ابن مسكوية يؤكد على أن الأمراض النفسية تؤثر على الجسمية والعكس، وهو هنا يجد ترابط شديد بين النفس والجسم وفى علاج أمراضهما صحة نفسية ،وهو لا ينكر وجود اللذات الجسمية ولكن بشرط الاعتدال دون أفراط أو تفريط. كما توجد لذات روحية أيضا وعلينا بالالتزام بالوسط فى كل الأحوال، وهو ما يؤدى إلى التوازن والصحة.

أما على بن رضوان[٢]. فقد تحدث فى أسباب حدوث المرض الوافد فى كتابة(دفع مضار الأبدان) فمن هذه الأسباب تغير كيفية الأحداث النفسية فيقول " يحدث المرض الوافد متى حدث فى الناس خوف عام من بعض الملوك، فيطول سهرهم وتفكيرهم فىالخلاص منه ،وفى وقع البلاء فيسوء هضم أجوافهم، وتتغير حرارتهم الغريزية" والواقع أن هذه القطعة وصف فريد لما نسميه حديثا أمراض

---

[١] ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق ص ص ١٨٥،١٨٦.

[٢] وهو أبو الحسن على بن رضوان بن على بن جعفر،ولد فى الجيزة ونشا بمدينة مصر وذكر ان دلالات النجوم تدل على ان صناعته هى الطب. وقد كان سيء الخلقه وقد رد ابن رضوان على ابن" بطلان" حين عايره بقبحه فقال(أن من عاب المصنوع فقد عاب الصانع وخزيا للمستهزئين بمخلوقات الله) ومن أشهر كتاباته فى التطرق بالطب إلى السعادة - مقالة فى سبيل السعادة- رسالة السعادة.

أنظر: قطايه، سلمان: على بن رضوان- رئيس أطباء مصر- ط ١- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- سنة ١٩٨٣ ص ص ٢٢:١٩.

النفس الاجتماعية Social Psychology أى أن التغيرات التى تطرأ على المجتمعات تنعكس على نفسية الفرد وبالتالى جسمه، وأول جهاز للجسم يتأثر بالتغيرات هو الجهاز الهضمى ويؤكد ابن رضوان على أن قوة المرض الوافد إنما تتوقف على السبب المحدث له[1].

مما سبق يتضح لنا أن ابن رضوان يربط أمراض النفس بأمراض الجسم ويوجب علاج كلاهما ومن هذا المنطلق تنشأ الصحة النفسية من الاهتمام المتعادل بالنفس والجسم معا.

وابن مسكويه وابن رضوان أيضا لا يختلفان فى نظرتهم إلى الصحة النفسية عن القرآن الكريم والسنه النبوية فهما قد أبدا الاهتمام بالنفس والجسم معا. ومما لا شك فيه هنا تأثر ابن مسكويه وابن رضوان ومن بعده بفيلسوف بحثنا وهو الرازى فقد كان له فضل السبق عليهم فى هذا الشأن.

١- الطبيب[2] اخلاقه- علمه- وظيفته

إذا كانت هناك آفات للنفس ينبغى أن يعالجها الطبيب، فلابد أن تكون هناك أخلاقيات معينة ينبغى لهذا الطبيب أن يتحلى بها ورذائل ينبغى له أن يتخلى عنها سواء كان هذا الطبيب طبيبا للروح أو للجسد.

كذلك لابد أن يكون الطبيب له علمه الخاص ،كما ينبغى أن يتعرف على علوم الآخرين ويستفيد منها وكذلك لابد أن يكون للطبيب دور ووظيفة معينة يقوم بها تجاه مرضاه.

وسوف نذكر هنا إلى جانب الرازى أطباء آخرين وآرائهم فى هذا الصدد.

قديما نجد أن رجل الطب عند قدماء المصريين هو رجل العلم والدين معا، حيث كان لا يوجد تميز بين الوظائف فى القديم، فقد كان الطبيب هو الصيدلى والساحر والكاهن وكانت أفكاره وأعماله خليطا من واجبات كل هؤلاء بقدر ما أتاحت له علوم عصره.

---

(١) المصدر السابق: ص ص ٧٦:٧٨.

(٢) متى نحتاج إلى الطبيب؟ يظهر هذا الاحتياج جليا حين يختل التوازن وهنا يظهر دور الطبيب فى معالجته لهذا الخلل و أعاده التوازن بين النفس والجسم.

وقد كان دليل اهتمام القدماء بالعلم وانكبابهم عليه الحكم والأمثال التى قالوها ومنها: " لا تعجب بعلمك، لن العلم بحرُ لا يحيط بمكوناته متبحر مهما سبح فيه وغاص ،واعلم أن الحكمة أغلى من الزمرد، فالزمرد تجده الفعله فى الصخور، أما الحكمة فهى نادرة الوجود[1]. وكان أول من أثار اهتمام الإنسان هو الدين والطب حيث أثارت القوى الطبيعية مخاوفة فاستعان عليها بالآلهة،وأشفق على نفسه من المرض وأفزعته آلام المصابيين، فنزع إلى صناعة الطب وقد استعان فى بداية الأمر بالتعاويذ والاحجبة والسحر لعلاج المرض، ثم تطور العلاج إلى العلاج الطبى[2].

ولقد كان للطب فى مصر الفرعونية شأن عظيم، حتى نسب التاريخ إلى ملوكهم هذه الصناعة فإلى جانب الطبيب العلمانى الذى يسمى(سوتو) كان هناك الساحر والكاهن الذى لديه معلومات طبية ،وهو يحاول أن يطرد الشياطين من جسم العليل.

وكان أول طبيب عرفه التاريخ فى مصر الفرعونية هو (حس. رع) كما أنهم فرقوا بين الطبيب المختص والمحترف[3].

وكانت مزاوله الطب حتى القرن العاشر لا تقتضى أكثر من أن يقرأ الطبيب على طبيب نابه، حتى يطمئن إلى قدرته على امتهان الطب،ولكن منذ عام ٣١٩ هـ/ ٩٣١م تعين على من يريد أن يمتهن الطب، أن يتقدم إلى نقيب الأطباء فى القطر المصرى ويقدم رسالة فى الطب وأن يلتزم بعهد ابقراط الذى جعله أطباء العرب فى العصور الوسطى" قانونا أخلاقيا"، وفى صدر الإسلام كان الكثيرون يقومون بمهنة الطب رعاية للصحة والأمراض، ولكن الإسلام أبطل الكهانة والعرافة فلا كهانه بعد النبوة، ولا رجال ومن تمارس الطب.

كما أمتدح القرآن الحكمة والطب وسلم النبى بطب الأبدان، وحث عليه (يا عباد الله تداوو فإن الله لم يضع داء،إلا وضع له دواء، إلا واحد هو الهرم) كما

---

(1) عبد الرحمن، عبد العزيز: تاريخ الطب والصيدلة والكيمياء عند قدماء المصريين- مطبعة الاعتماد – مصر- سنة ١٩٣٩ ص ص ٢٢٧،٢٢٨.

(2) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق- ص ٩٦.

(3) دياب، محمود: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق – ص ص ١٦:١٩.

رد فى حديث نبوى أن العلم علمان" علم الأديان وعلم الأبدان وهكذا أرتفع الطب لى مرتبة قد تدنو من الدين[1]. ومن هنا كانت أخلاق الطبيب مرتبطة بأخلاق الدين وقيمه وتعاليمه.

وإذا انتقلنا إلى أخلاق الطبيب لدى" أبقراط"[2].Hippocrates ألقينا قسم أبقراط المشهور،ومنه أن يقصد فى جميع التدابير منفعة المريض- ولا يعطى دواءا قاتلا- ولا يعطى للنساء دواء لإسقاط الجنين- ويحفظ صناعته على الذكاء والطهارة ومن قاموس الطب لدى أبقراط أنه قال:

" أن الطب أشرف الصنائع إلا أن نقص فهم من ينتحلها"

" العلم بالطب كنز جيد ذو خبرة"

أما صفات الطبيب الشكلية [3]. عنده فهى أن يكون حرا معتدل القامة متناسب الأعضاء جيد الفهم، حافظا للأسرار. وغيرها من الصفات التى ينبغى أن يتحلى بها كل طبيب فى أى مكان أو زمان[4] أما" جالينوس" Calen (ولد فى برجامون Pergamon فى أسيا الصغرى، عام ١٣١ بعد الميلاد أى بعد أبقراط بخمسة قرون ومعنى جالينوس أى المسالم الهادئ) فقد تأثر فى طبه بالمذاهب

---

[1] الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق ص ص ١١٥:١٢٠

[2] يعتبر أبقراط السابع من كبار الأطباء الذين يعتبرون أولهم سفليبوس وله ١٢ كتابا منها كتاب الأجنة- كتاب طبيعة الإنسان- كتاب الأهوية والمياه والبلدان- كتاب الفصول - كتاب الأمراض الحادة- كتاب الأخلاط- كتاب الغذاء- وغيرها (راجع دياب، محمود الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق- ص ص ٣٩،٤٠

[3] المصدر السابق: ص ص ٣٩:٤١.

[4] ومن حكمة المعروفة: استهينوا بالموت فان مرارته فى خوفه وقيل له: اى العيش خير: قال الأمن مع الفقر، خير من الغنى مع الخوف.

وقال يداوى كل عليل بعقاقير أرضه ،فان الطبيعة- متطلعة إلى هوائها ونازعة إلى غذائها.

- دخل على عليل فقال له: أنا والعلة، وأنت فان اعتنى عليها بالقبول لما تسمع منى: صرنا اثنين وانفردت العله، فقوينا عليها الأثنان إذا اجتمعا على واحد غلباه.

وسئل ما بال الإنسان أثور ما يكون بدنه إذا شرب الدواء فقال: مثل ذلك مثل البيت أكثر ما يكون غبارا إذا كنس

أنظر: العبد ،عبد اللطيف: الملل والنحل للشهرستانى- جـ ١- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة سنة ١٩٧٧ ص ص ٥١١:٤١٥.

الفلسفية السائدة وهى مزيج من آراء أرسطو وأفلاطون والرواقية والأبيقورية ،وقد ألـف فى جميع أقسام الطب وكان مهتما بأبقراط ففسر أهـم كتبـه .وكـان يـرى أنـه علـى الطبيب أن يحضر الأدوية بنفسه وكانت له حجـرة خاصـة بتحضيرهـا أطلـق عليـها (ياتيربون) Iaterian وحجرة أخرى لتخزينـها أطلـق عليـها (أبوتيكـه) Apoteke وكان له أربعمائة مؤلف وأهم هذه الكتب هى:

١- فى أن الطبيب الفاضل ينبغى أن يكون فيلسوفا on the ideal physician

٢- كتاب الاسطقسات on the elements according to Hippocrtas

٣- كتاب التشريح الكبير on anatomical prepartions or Encheirosis

والأخير هو أهم كتب جالينوس وله كتب أخرى عديدة[1].

ومن هنا نرى اهتمام جالينوس بالفلسفة وربطها بالطب، حتى أنـه خصـص كتابا له فى أن الطبيب الفاضل ينبغى أن يكـون فيلسـوفا، أى دارسـا للفلسـفة ،ولـه آراء جديدة فيها، فهذا يساعد الطبيب فى تفهم مهنة الطب ،وأن يكون علـى درايـة بكل ما يختص بالطب من تجارب ومعلومات.

وكذلك فلم يهتم جالينوس بطريقة معالجـة المرض فقط، وإنمـا كـان يدقـق النظر فى المرض ويحاول القيام بتشخيص كامل له.

والسر وراء حيوية أفكار جالينوس فى علم الحيـاة، أنـه كـان باحثـا غائيـا يعتقد أن كل شىء قد خلقه الله لغايـة خاصـة محـددة[2]. وهنـا ارتبـاط بـين الطـب وأخلاق الدين.

أما الطبيب أبو الحسن ثابت بن قره الحرانى (من الصائبة المقيمين بحران، وهى ما بين النهرين وهو ثابت بن قره بن مـروان ت ٢٣٧ هـ) فـيرى فـى الأخـلاق التى ينبغى أن يتحلى بها الطبيب " ليس على الشيخ أضر من طباخ حـاذق ،وجاريـة حسناء لأنه يستكثر من الطعام فيسقم ،ومن الجماع فيهرم" وقال راحة الجسم فى قلة

---

(١) قنواتى ، جورج شحاته: تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط- مصدر سابق- ص ص١١٣: ١١٥.

(٢) دياب، محمود: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق ص ٤٢: ٤٩.

الطعام أما راحة النفس ففي قلة الآثام،وراحة القلب في الاهتمام، وراحة اللسان فـي قلة الكلام.

وأهم ما يميز الطبيب لديه هو معرفته بالفلسفة والفلك والديـن ولـه كتابـات عديدة في وجع المفاصل- اختصار المنطق- اختصار كتـاب مـا بعـد الطبيعـة- كتـب المجسطي- عدة كتب مترجمة عن جالينوس وغيرها[1].

وإذا انتقلنا إلى فيلسوف بحثنا هذا وهو" الـرازي" فقـد قيـل عنـه أنـه كـان كريما وفاضلا وبارا بالناس وحسن الرأفة بالفقراء.وقد جـاء فـي كتـاب القفطـي وابـن أبى أصبيعه أن الرازي(عمى في آخر زمانه بماء نزل على عينيـه Cataractفقيـل له لو قدحت قال لا فقد أبصرت من الدنيا حتى مللت"[2].

ويقال أنه كان في صباه يضرب بالعود ويغني ثم أستقبح ذلك وأهتم بـالطب والفلسفة وقال:" كل غناء يخرج ما بين شارب ولحية لا يستظرف" وهو يشـير بـهذا إلى أن الغناء أليق بالمرأة من الرجل،ولذا كان الرازي حادا إلى حد كبير، كمـا أثبتـت كتب التاريخ فكان والده تاجرا وآثر هو العلم،ويعتـبر هـذا انصرافـا عـن الماديـات إلى عظائم الأمور، ومع أنه مات عظيما فقد كان فقيرا لا مال له[3]. وكان الرازي يعـترف بالعيوب حيث يتحدث عن بعض نقائصه، وهي لا تمس الكرامة منـها أعـتزازة عـن تقصيره في الرياضيات لأنه لاحظها ملاحظة محدودة حيـث يـرى أن الهندسـة مـن الفضول في حين يرى البيروني" أن هذه الفصول هي الزيـادة علـى الكفايـة فـي كـل شيء[4]. وفي نفس الوقت يدافع عن كونه فيلسوفا فيقـول" فـإن لم يكـن مبلغـي مـن العلم المبلغ الذى أستحق أن أسمى فيلسوفا، فمن هو ليت شعرى ذلك في دهرنا"[5].

---

(1) المصدر السابق: ص ص ٢٣٦:٢٣٩.

(2) حسين، محمد كامل، العقبي، محمد عبد الحليم: طب الرازي- دراسة وتحليل لكتاب الحاوي- مصدر سابق- ص ١٨.

(3) ابن أبي أصبيعه: عيون الأنباء في طبقات الأطباء- مصدر سابق- ص ٤٢٠ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفي عند الرازي- مصدر سابق – ص ١٤.

(4) البيروني، ابو الريحان: استخراج الأوتار بخواص الخط المنحني فيها- تحقيق أحمد سعيد الدمرداش- مراجعة عبد الحميد لطفي- الدار المصرية للتأليف والترجمة- سنة ١٩٦٥- ص ٣٢.

(5) الرازي: السيرة الفلسفية- مصدر سابق ص ١٠٩- عن العبد، عبد اللطيف المصدر السابق – ص ٥٦.

ويؤكد الرازى على أنه لم يصحب سلطانا كحامل سلاحه، أو متولى أعماله بل صحبه طبيبا، ومعنى ذلك أن الطبيب مستغنى عن الأمير، ولا العكس، ورغم مخالطته للأمراء لم يتعود حياه الترف والكسل مما يدل على سمو أخلاقه[1].

وقد كان الرازى قنوعا لا يعرف الشره فى جمع المال أو إسرافه. ويقول الرازى عن نفسه" ولا ظهر منى على شره فى جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصمتهم وظلمهم"[2].

ويرى الرازى أن أصعب الأمور هى طب الأمراء، فقد ميز بين الصعب والسهل نتيجة ممارسته العملية فوجد أن أصعب الأمور طب الأمراء ومعالجة المترفين والنساء، لكن الطبيب الحر يمكنه التغلب عليها.

وفى هذا بعد نظر عند الرازى الذى فهم طبائع النفوس بعمق، ولفت نظر الأمراء إلى حسن معاملة الأطباء، كما ينصح الرازى من استخدام طبيبا أن يقربه من نفسه ومجلسه[3].

فمن واجب الطبيب أن يكون رفيقا بالناس، حافظا لغيبتهم كتوما لأسرارهم، وهنا يتضح لنا تأثر الرازى بالطبيب اليونانى أبقراط.

ويرى الرازى أنه من الأطباء من يتكبر على الناس غير أن الخلق السليم يقضى بأن يعالج الفقير كما يعالج الأمير، فالإنسان هو الإنسان عند الرازى.

وتبدو مظاهر تواضع الطبيب الحق فى حسن اللفظ وحفظ الكلام، وعلى الطبيب أن يتخلى عن العجب، ولا يسمح له بالتسرب إلى نفسه، ومن يتصف بهذا فهو طبيب غير موفق، لا تصافه بصفة الجهلاء[4]. وهذا رد على من يصفون الرازى بالإلحاد- حيث ترتفع درجة الإيمان لدية إلى التوكل على الله فى علاج الأمراض كما قال تعالى. ﴿إن الله يحب المتوكلين﴾[5]. ويستلزم التوكل الأخذ بالأسباب

---

(1) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق ص ٥٦.

(2) الرازى: السيرة الفلسفية- مصدر سابق ص ١١٠ عن المصدر السابق- ص ٥٧.

(3) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ص ٢٤٤،٢٤٥.

(4) الرازى: رسالة الرازى لبعض تلامذته- مصدر سابق ص ص ١٧٢:١٨٠ عن المصدر السابق ص ص ٢٣٦:٢٤٩.

(5) سورة آل عمران آية ١٥٩.

أولا، فعلى الطبيب أن يصون نفسه من اللهو والترف، حيث يرى الرازى أن فن الطب محتاج إلى طول ملاقاة بين الطبيب والمريض وطول المقارنة بين الصحة والمرض وإلا أخطأ الطبيب[1].

ومن هنا كان للرازى الفضل في السبق والابتكار في حديثه عن واجبات الطبيب، وأن رسالته هذه تعد دستورا في الأخلاق الطبية لتلاميذه، فهى صالحة لكل طبيب ومريض بالإضافة إلى كونها نموذج أدبى رائع لأحد موضوعات الخير الأسمى[2].

وهكذا ركز الرازى مثل السابقين على الجانب الأخلاقى في الطب، فالأخلاق لا تنفصل عن الطب وقد لقب أبا الطب العربى وشهد له بالتفوق على أعلام الطب مثل ابن سينا، ابن ميمون، وابن رشد[3].كما أنه كان يجمع بين النظر والتطبيق between Speculation and application وقد أجمع الباحثون فى كل زمان ومكان على شرف مهنة الطب لأن موضوعها أخطر من سائر الموضوعات وهى أبدان البشر[4].

والطب النظرى لديه قوام الطب التطبيقى، إلا أنه حين يوازن بين القراءة فى الطب والخبرة بمزوالته فيقول ينبغى لمن يحترف الطب أن يجمع بين الفن العلمى من الطب والدربة والتجربة، والخبرة الحسية لديه هى محل ومعيار الصواب والخطأ، وهذا ما أجمع عليه المحدثون من المشتغلين بالعلم[5].ويقول الرازى" أول ما تسأل عنه الطالب، التشريح ومنافع الأعضاء ما وهل عنده علم بالقياس وحسن فهم ودراية فى معرفة كتب القدماء، فإن لم يكن عنده ذلك فليس فى حاجة إلى امتحانه فى المرض" وتدل هذه العبارة على أسلوب الرازى العلمى، حيث يبدأ أولا بالتشريح

---

(1) العبد، عبد اللطيف: مصدر سابق- ص ص٢٤٧:٢٤٩.

(2) المصدر السابق: ص ٢٤١.

(3) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء- مصدر سابق ص ٤١٦- عن المصدر السابق- ص ٢٤٠:٢٤٢.

(4) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ٢٤٠.

(5) الطويل ،توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق ص ص ٢٢،٢٣.

ومنافع الأعضاء وكتب القدماء ثم يعلمهم بعد ذلك في المرض وتشخيص الحالات[1].وهكذا كان الرازي العالم- الطبيب - الأستاذ- المؤلف.

العالم:

يعتمد على الكتب القديمة الكبيرة والصغيرة، المعروف منها وغير المعروف، وكان صريحا في عرضه للآراء،ولا يجهل أقدار المؤلفين، كما أنه يؤكد على عدم ذكر الأمور الغيبية التي لا تدركها عقولنا والتي لها أفاعيل غير ملزومة. لأن في ذلك سقوط جل المنافع عنا،وقد أكد كعالم على ضرورة وجود حالات للمقارنة بين العلاجات المختلفة،وهو ما يعرف الآن Control [*] ومن وسائله في المعرفة التجربة ولكنها لم تكن محددة بقواعد معروفة الأصول.

الطبيب:

نجده يحرص حرصا شديدا على العناية بالمريض وتفهم مرضه،وهو اقدر أطباء القرون الوسطى على ما نسميه اليوم بالتشخيص المقارن Diffesential-diagnosisi فيقول أن العلامات الجيدة لهذا المريض كذا والسيئة كذا، ومن مفاخر الرازي هنا تفهمه لعقلية مرضاه.

الأستاذ:

يحرص على تعليم طلبته أكثر من حرصه على علاج مرضاه فيقول" وليس يمنع من غبي، في أي زمان كان، أن يصير أفضل من بقراط.

كما يؤكد على ضرورة معرفة أراء السابقين وكأنه عاش عصورهم.

المؤلف:

لقد كتب الرازي الكثير كما عرفنا من قبل ومنها مؤلفاته الفصول- المنصوري- الحاوي - الفاخر- وهو كتب الفصول كرد فعل على فصول أبقراط التي يسودها الاختلاط و عدم النظام[2].

---

[1] حسين، محمد كامل، العقبي، محمد عبد الحليم: طب الرازي- دراسة وتحليل لكتاب الحاوي- مصدر سابق ص ص ١٣،١٤.

[*] (تعني كلمة Control) يفحص شيئا ليرى ما إذا كان صحيحا وذلك بمقابلته بشيء موثوق في صحة.

[2] المصدر السابق- ص ص ١٩:٢٧.

وهكذا كان الرازى أستاذا وطبيبا ممارسا ناجحا- ولكت خير ما قدم الرازى هو مشاهداته الإكلينيكية وحسن إدراكه للدلالات والتشخيص المقارن[١].

ومن أقواله التى تؤكد ما ذكرناه آنفا" لو امتدت حياة الإنسان ألف عام ما استطاع أن يرى بعينيه كل ما وقع فى مختلف البقاع وشتى العصور، ولهذا يتعين على الباحث أن يضيىء بصيرته بعلم الآخرين[٢].

" الحقيقة فى الطب غاية لا تدرك والعلاج بما تضمنه الكتب دون أعمال الماهر الحكيم برأيه خطر"

" ينبغى للطبيب أن يوهم المريض أبدا بالصحة ويرجيه بها، وإن كان غير واثق بذلك فمزاج الجسم تابع لخلاق النفس"

" العمر يقصر عن الوقوف على فضل كل نبات فى الأرض فعليك بالأشهر مما أجمع عليه، ودع الشاذ واقتصر على ما جربت"

" متىأجتمع جالينوس وارسطوطاليس على معنى، فذلك هو الصواب، ومتى أختلفا صعب علىالعقول صوابه جدا"

" ومن لم يعن بالأمور الطبيعية والعلوم الفلسفية والقوانين المنطقية وعدل إلى اللذات الدنيوية فأتهم فى علمه، ولا سيما فى صناعة الطب[٣].

" إذا كان الطبيب عالما والمريض مطيعا فما أقل لبث العلة"

" الأطباء الأميون- المقلدون والأحداث الذين لا تجربه لهم ومن قلت عنايتهم وكثرت شهواتهم قتالون"

هذا وقد ألف الرازى كتابه (من لا يحضره الطبيب،للفقراء الذين لا يستطيعون إحضار الطبيب للفحص عن مرضهم، لذلك أطلق على هذا الكتاب (طب الفقراء) [٤].

---

(١) دياب، محمود: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق ص ص ١٩٠:٢٠٣

(٢) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق- ص ٤١.

(٣) قنوانى: جورج شحاته: تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط مصدر سابق- ص ص ١٣٢،١٣١.

(٤) انظر: التوانسى، أبو الفتوح: من أعلام الطب العربى- الدار القومية للطباعة والنشر- د. ت- ص ص ٧٥،٧٤.

ويقول عنه" ستايلتون" Stapiton" وهو عالم أنجليزى معاصر درس كتب الرازى الكيمائية " يجب أن تعتبر الرازى واحدا من أعظم الباحثين وراء المعرفة، والذين عرفهم التاريخ، وليس هو فقط "وحيد عصره وفريد زمانه" ولكنه بقى بلاند حتى بزوغ فجر العلم الحديث فى أوربا عند ظهور جاليليو وروبرت بل"[1].

أما ابن سينا ت ٤٢٨ هـ(هو أبو على الحسين بن سينا أو الشيخ الرئيسى الملقب بأمير الأطباء) فهو يقول في تعريف الطب الفصل الأول من الفن الأول من الكتاب في حد الطب" أن الطب علم يعرف منه أحوال صحة بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول عنها، والطب ينقسم إلى نظرى وعملى، ثم يبدأ فى الرد على من قالوا أن الطب نظرى فقط، فيقول" أن من الصناعات ما هو نظرى وعلمى"

وهو يوافق هنا رأ ى الرازى فى أن الطب يعتمد على النظر والعمل معا ولم يخلط ابن سينا بين الفلسفة والطب عن الأمزجة يقول" أن الطبيب ليس عليه أن يتبع المخرج إلى الحق فى هذين الأختلافيين بالبرهان. فليس له إليه سبيل من جهة ما هو طبيب ولا يضره فى شيء من مباحثه وأعماله[2].

وإذا انتقلنا إلى الطبيب على بن رضوان[3]. ت ٤٥٣ سنجده قد اهتم اهتماما بالغا بالتعليم الطبى، بسبب ممارسته للتعليم والتدريس فى مستشفيات مصر، بعد أن أصبح رئيسا لأطبائها حتى أنه ألف كتابا بأكمله فى هذا الموضوع وهو(النافع فى كيفية تعليم صناعة الطب) وقد سبب له هذا الكتاب مناقشات حادة خاصة مع ابن بطلان. لأنه دافع عن الفكرة القائلة بإمكان تعليم الطب دون معلم.

ويؤكد بن رضوان فى مقالته (فى التطرق بالطب إلى السعادة) على الطالب أن يتأدب أولا فى الآداب ويرتاض فى التعليم. ثم يقرأ كتب أبقراط ويفهم معانيها، أما الصفات التى يجب أن يتحلى بها الطالب فهى:[4]

---

(1) Stapelton (H. E), and Hussin (Hidayat, chemistry in Iraq and persia in the tenth century A.D in Memoris Soc of Bengal Vol VIII NO G, P 342.
عن لنوانى، جورج شحاته: تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط- مصدر سابق- ص ١٤٠.

(2) دياب،محمود: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق ص ص ٢١٨،٢١٩.

(3) قطاية، سلمان: على بن رضوان- مصدر سابق ص ص ٢٢:١٩.

(4) المصدر السابق: ص ص ٣٩،٤٠

١-المتعلم هو الذى تدل فراسته على أنه ذو طبع خير، ونفس زكية، وأن يكون حريصا على التعليم، ذكيا، ذكورا لما تعلمه.

٢- يربط ابن رضوان بين الهيئة والطبع والأخلاق، فحتى اليوم يجبر طالب الطب على إجراء فحص طبى عام للتأكد من سلامته التامة، ويشترط فى قبوله مستوى عالى من العلامات التى حصل عليها نتيجة امتحاناته فى الدراسة الثانوية

أما الصفات الأخلاقية والعادات الشخصية فيقول ابن رضوان مخاطبا الطالب" فامتحن نفسك أو التمس من يمتحنك، فإن كنت تصلح للتعليم فأشرع فيه، وإن كنت لا تصلح فلا تتعب فيما لا تبلغه كما يرى أن أول ما يمتحن فيه الطالب هو عقله وفهمه وتواضعه، ولزومه العفة وصبره على تعب النسخ[1]. أى صبره على الاطلاع والتعلم.

أما الصفات التى ينبغى أن يتحلى بها أساتذة الطب فيقول" ومعلم هذه الصناعة ينبغى أن يكون قد تقدم فارتاضه فى جميع ما ذكرته ويكون شعاره فى الناس اشتهاره بالحذق فيها، وبالعفاف والصيانة والصدق والأمانة، ويكون فى زى الزهاد والنساك"[2]

أما فيما يختص بأخلاق الطبيب. فيراه ابن رضوان الذى لا يتقرب من الأمراء والملوك ويضرب مثلا على هذا رفضه أبقراط لدعوة الملوك رغم الأموال الطائلة التى حاولوا إغراءه بها، كذلك فعل جالينوس. ومن الملاحظ أنه كان يعتبر بقراط وجالينوس معلمان حقيقيان، وما جاء بعدهما فلا قيمة له، كذلك يدعو الطبيب إلى علاج الفقراء[3]

ويذكر فى كتاب (دفع مضار الأبدان عن أرض مصر) فى الفصل التاسع" إياك أيها الطبيب، إياك والاشتغال عن صناعتك بلذات البهائم من الأكل والشرب

---

(١) المصدر السابق: ص ص ٤٠:٤٢.
(٢) المصدر السابق: ص ٥٢.
(٣) المصدر السابق: ص ص ٦٤،٦٥.

والنكاح وجمع المال والمفاخر" كما أنه تبنى نفس صفات الطبيب لدى بقراط فهو ينظر إلى الطب والطبيب نظرة تتميز بالمثالية المطلقة حتى نجده فى كتابه (فى شرف الطب) يعتبر الطبيب وليا من أولياء الله الصالحين وهو يضع الطبيب فى منزلة قد تساوى أو تفوق منزلة الأمراء والملوك[1].

ويرى أن الذى يستطيع دراسة الطب بدون معلم طائفة معينة" ذوى القرائح الجيدة والطبائع الفائقة"

وهكذا يكون تعليم الطب من كتب بقراط وجالينوس ممكن،ولكن ضمن شروط ثلاثة هى:

١-أن يدرس الطالب الهندسة والمنطق.

٢- إذا توفر له المعلم الكفء الجيد.

٣- إذا كان الطالب موهوباً جداً وذا قريحة جيدة[2].

وهكذا تدل أفكار ابن رضوان على طول باع فى تفهم الطب حسب نظريات ومفاهيم أبقراط وجالينوس، كما تدل على الدقة والمراقبة لأحوال البلاد، والروح المنطقية العلمية التى كان يتمتع بها[3]

خلاصة القول

أن الطب لا ينفصل عن الأخلاق،ومن هنا بدت الأخلاقيات واضحة فى سلوك الأطباء سواء أطباء النفس أو الجسم إلى جانب ارتباط هذا الطب بالدين وقيمه وأخلاقياته والطب أيضا لا ينفصل عن العلم والفلسفة. فكلاهما يخدم الطب، هذا وقد كان قسم أبقراط المشهور هو المنبع الأصيل لأخلاق الطبيب وعمله، والغرض الأساسى من مهنة الطب كمهنة إنسانية صرفه هى تخفيف آلام الغير بغض النظر عن الفوائد المادية من شهرة أو كسب مادى، فمهنة الطب لا تتسع لمثل هذه الأمور وقد وجدنا هذا جليا فى الدراسة السابقة.

---

(١) المصدر السابق ص ص ٦٥:٧٢ .

(٢) المصدر السابق: ص ص ٤٣،٤٤.

(٣) المصدر السابق: ص ص ٨٨،٨٩.

أما بالنسبة لوظيفة الطبيب فنرى الرازى يؤكد على التشخيص ومعرفة العلة وإجراء التجربة[*] وقد اهتم العرب من قبل بتشخيص المرض ومعرفة أعراضه وطرق علاجه ، فكان الطبيب يستفسر عن المريض وسكنه ومأكله وحالته الصحية والاجتماعية ،وهو مما يزال حتى اليوم موجودا ،ومن هنا كان للعرب الفضل فى السبق لمعرفة ما سموه بالأسباب والعلاقات أى أسباب الأمراض وأعراضها وهو ما يسمى اليوم (بهيرارشيه العلامات) [1].

وأول قواعد التشخيص كما يرى الرازى هى البحث عن العلة ، ونحن نعرف أن الرازى آمن بالعقل وجعله الفيصل فى كل الأمور ومن هنا كان اهتمامه بالعلة فهو يعيب على السابقين من الفلاسفة الطبيعين أكتفائهم بذكر طبائع الأشياء دون الاهتمام بالأسباب.

فقد بحث الرازى فى أصل الفصول الأربعة و أثرها على الجسد الإنسانى ،وما ينجم عنها من علل فالشتاء مثلا يفعل فى أبداننا أفضل الهضم ،وكثرة اللحم والدم والربيع يحل الأخلاط قليلا ويبسط الدم ويساعد على نشرها فى البدن ،والصيف يحلل الأخلاط ،والخريف يولد الأخلاط الرديئة ويجعل الدماء رديئة[2].

ومن هنا أوجب الرازى على الطبيب أن ينقب عن كل كله ظاهرة أو خفية ، يمكن تولد المرض عنها ، وكان يسأل المريض عن نفسه فإذا خرج الطبيب بأكثر من علة عليه أن يختار الأشد والأقوى.

ويقول الرازى (هممت أن أبدا بالتكميد لامتحن الأمر به ، فأعرف بالحقيقة واستقصاء حال العلة) [3]. وكان الرازى لا يتوقف على علاج واحد للمرض الواحد ،

---

[*] وهنا يظهر لنا بوضوح العلاج بالطريقة العلمية عند الرازى ،وهو ما قام عليه الطب من أخذ العينات لاجراء التحليلات المعملية عليها وغير ذلك من الأمور.

(1) الطويل ،توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق ص ١٠٢.

(2) الرازى: الحاوى- مصدر سابق ص ص ١٥:١٦٣ عن العبد ،عبد اللطيف: أصول الفلسفة عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ١٦٦، ١٦٧.

(3) الرازى: الحاوى- المصدر السابق- ص ص ٢:٦١ عن العبد، عبد اللطيف- المصدر السابق ص ص ١٦٧:١٦٨.
انظر أيضا: براون،أدوارد: الطب العربى- نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور: داود سلمان على-ط ٢ - دار الشئون الثقافية العامة- بغداد سنة ١٩٨٦- ص ٤٩.

فقد لاحظ فتى رمدا وكانت عيناه جافة فأمره بدخول الحمام ثم شرب خمر قليل المزاج ثم النوم الثقيل فشفى بعد هذا. وقد تبدو لدى الطبيب علامة ما يعرف بها السبب ومن ذلك قوله" أن قلة الاضطراب دليل على عظم العلة"[1]

وهو يرى أنه ليس الطبيب الحاذق من يقدر إبراء كل العلل، فليس في وسع أى إنسان ذلك فبعض عوام الناس وجهال الأطباء يصلون إلى العلة وينجحوا في إبرائها مع عجز الطبيب عنها وله في هذا رسالتان بهما جانب أخلاقي[2]

ويفرق الرازى بين الأمراض فمرض الحصى يكون علاجه حسب العمر. فالصبيان سهل برؤهم والكهول أسرع أما الشبان والشيوخ فلا، والأمراض الحارة أقتل من الباردة لسرعة حركة النار والربو للمشايخ علاجه نادر"[3]. وهو حريص كل الحرص على علاج الإنسان فمن النادر وجود طبيب معالج للكبار والصغار معا

وأخيرا نجد أن طريقة الرازى كانت تقتضى أن يستقصى أعراض المرض في دقة وصبر. ويحضر الاحتمالات التى تشير إلى حقيقته ثم يستبعد منها مالا يوافق خبرته وملاحظاته، وتكفى دراسة الحاوى لتعلم ذكاء وفطنة صاحبة"[4].

كما أن البحث في العلل مع إثبات الأدلة علامة من علامات التفكير الفلسفى والمنطقى. ذلك التفكير الذى اتسم به فكر الرازى من خلال فلسفته الشاملة"[5]. والإسلام ليس ضد العلم ولا التجربة فهو الدين الذى يحث على العلم ويزكى جهاد العلماء وما يكتشفون من حقائق الوجود وأسرار الكون ويقول تعالى ﴿ ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات ﴾[6].

ويقول تعالى ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون ﴾[7].

---

(1) الرازى: الحاوى- مصدر سابق ص ص١:١٢٨ عن العبد ،عبد اللطيف- مصدر سابق ص ص ١٦٨،١٦٩.

(2) ديوارنت: قصه الحضارة- ترجمة محمد بدران- جـ٢ - مجلد ٤ - مصر- ص ص ١٩٢:٣٥ عن العبد ،عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ص ١٧١،١٧٢.

(3) الرازى: الفاخر فى الطب- جـ ٢- نشر كوبننج- ط ليدن- سنة ١٩٨٦- ص ص ٩٢:١٢٠ عن العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ١٧٠.

(4) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق ص ص ١٣١:١٣٦.

(5) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ١٧٢.

(6) سورة المجادلة : آية ١١.

(7) سورة العنكبوت آية ٤٣.

وكان أثر هذه النظر أن نقل الإسلام العلم من مرحلة النظر إلى مرحلة العمل والتجربة، فعرف العالم المناهج التجريبية والنابغين من العلماء مثل البيرونى وابن الهيثم والجاحظ والرازى ، وهم أساتذة العالم فى الطب والفلك والكيمياء.

ومن هذا المنطلق يرى" غوستاف لوبون" أن الإسلام من أكثر الديانات ملاءمة لاكتشافات العلم فيقول" لم يلبث العرب وهو يعنى المسلمين، بعد أن كانوا تلاميذ معتمدين على كتب اليونان، أن أدركوا أن التجربة والترصد خير من أفضل الكتب"[1].

وقد بدأت دراسات العرب فى الطب وغيره من مجالات المعرفة تتسم بطابع علمى، و اتخذت من المنهج التجريبى أساسا لذلك، حيث يستهدف هذا المنهج وضع قانون عام يفسر الظواهر الجزئية، وهذا المنهج العلمى أدى بالعرب إلى استبعاد الخوارق والغيبيات فى تفسير الأمراض والكشف عن أسبابها، فى ظل هذا الطب تمزقت الصلات بينه وبين الفلسفة والدين من حيث اعتماده على الملاحظة الحسية وليس مجرد التأملات العقلية والاستدلالات المنطقية[2]. ودليل اهتمام الرازى بالتجربة أنه مؤسس نظرية علاج الأمراض المزمنة حيث هدم نظرية علماء الطب الإغريق الذين امتنعوا عن علاج المزمن من الأمراض، وكانت أوربا تضع المرضى فى السجون وتضربهم حتى الموت، ودليل اهتمامه بالإنسان أنه لم يجرب العقاقير عليه بل على الحيوان حيث جرب على القردة بعض مركبات الزئبق، ولا يعنى هذا القسوة على الحيوان فقد بحث فى علاج الحيوانات وأمراضها أيضا[3].

ولقد شاهد الرازى بنفسه شيخا يضع قوارير أمام باب المسجد ويصف للناس الدواء، ولما سأل عنه قيل أن له كتبا فى علم الطب، وقد عرف طباع الناس بالتجربة، والرازى يبطل هذه التجربة ويؤكد على أهمية الثقافة مع التجربة، وليس التجربة بمفردها فقط.

---

(1) الشيبانى، عمر محمد: فلسفة التربية الإسلامية- مصدر سابق ص ص ١٨٥:١٨٧.

(2) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق- ص ص ١٤٦:١٥٠.

(3) الرازى: الحاوى- مصدر سابق ص ص ٢:٦٤ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ١٨٣،١٨٤.

فهو يقول فى هذا الصدد "فإن من أصعب الأمور التحكيم على الأرواح بغير معرفة والأمر بشىء والنهى عن غيره، من غير بصيرة[١]".

ونتيجة لذلك فقد قدم الأمراء أطبائهم على جميع حاجاتهم، لأنه وبلا شك لا شىء أجل من العافية ولا ألذ من الحياة فى سلامه،وفى نفس الوقت لا ينبغى على الطبيب أن يتورط أمام الأمير فيلجأ إلى شىء مما يستعمله الكهنة[٢].

كذلك فمن كشوفاته العلمية والناتجة عن التجربة أنه أول من استخدم أمعاء الحيوان فى التتطيب والإكثار من استعمال الفتائل وخيوط الجراحة ووصفا لطاعون وما نسمية اليوم بحمى الدريس Hayferer واستخدام الماء البارد فى الحميات وأول من كشف البول السكرى إذ كان يطلب من المريض أن يتبول على الرمل، فإذا اجتمع النحل دل هذا على أن البول سكرى والعكس بالعكس، إلى جانب مشاهداته السريرية.

وهكذا كان الرازى واضع علم التشخيص المقارن ولم يسبقه أحد[٣].

مما سبق يتضح لنا أن باحثى الغرب كانوا على حق حين أشاروا بفضل الرازى فى ميدان الكيماويات ونوهوا بالمنهج القيم الذى سار عليه الرازى فى تحضير الأملاح التى تدخل فى تركيب الأدوية واهتمامه بالكيمياء والمركبات الكيميائية وحق لبعض الأوربيين من أمثال لوبون أن يعجب من تقدم أعلامنا فى المعرفة حيث وصفهم(هم الذين فتحوا لأوربا ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية والفلسفية[٤]".

---

(١) الرازى: رسالة الرازى إلى بعض تلاميذه- مصدر سابق- ص ١٧٩ عن العبد،عبد اللطيف المصدر السابق- ص ص ١٧٢:١٧٤.

(٢) العبد ، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ص ١٧٢:١٧٤

(٣) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق- ص ص ١٣٩.

(٤) لوبون، غوستاف: حضارة العرب- نقله إلى العربية محمد عادل زعيتر- دار أحياء الكتب العربية- القاهرة- سنة ١٩٤٥ ص ص ٥٠٤:٥٢١

(٢) الوقاية خير من العلاج [*]

ما هي الوقاية وما هو العلاج؟ وهل هناك طب وقائى وآخر علاجى؟ وإلى حد يمكن لنا استخدامهما؟.

أولا الطب الوقائى: هو علم المحافظة على الفرد والمجتمع فى أحسن حالاته الصحية [1]. وهذا الطب الوقائى ليس بجديد. فقد فطن العرب فى عصورهم الوسطى إلى وجود الطبيب الوقائى، فكان لديهم طبا وقائيا يستهدف حفظ الصحة، وطبا علاجيا يقصد به شفاء المرض أما الوقائى فهو أجل من العلاجى لأن الصحة فى الأصحاء موجودة وفى المرض معدومة. والمحافظة على الموجود بلا شك أجل من طلب المفقود. وقد شاعت هذه النظرية عند أطباء العرب ومؤلفيهم فعبر عنها ابن سينا فى أرجوزة [2]. من أراجيزة الطبية فقال

هذه أرجوزة قد أكتمل فيها جميع الطب علم وعمل
الطب حفظ الصحة برء مرض مما سبب فى بدن منذ عرض [3].

وفى هذا الصدد أيضا قال ابن سينا:

أجعل غداءك كل يوم مرة وأحذر طعاماً قبل هضم طعام
وأحفظ منيك ما استطعت فإنه ماء الحياة يُراق فى الأرحام [4].

وهكذا عرف العرب قديما ما يعرف بالأمراض المعدية، وكانوا يسمونها المعارية فتحدث ابن سينا عن عدوى السل الرئوى ووصف الجمرة الخبيثة التى أسماها النار المقدسة [5].

(*) للمحافظة على الصحة النفسية ينبغى من الوقاية من الأمراض النفسية والجسمية فقد قيل فى الإنجليزية
Prevention is better than cure

وقد قيل فى العربية(درهم وقاية خير من قنطار علاج)

(1) الفنجرى،أحمد شوقى: الطب الوقائى فى الإسلام- مصدر سابق- ص ١١

(2) الأرجوزة الكبرى(الألفية فى الطب) وهى تتألف من ألف وثلاثمائة عشر بيتا وقد شرحها كثيرون وفى مقدمتهم ابن رشد فى القرن الخامس عشر وترجمت إلى اللاتينية لغة العلم فى أوربا فى ذلك الحين)

(3) الطويل ،توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق- ص ص٩٧،٩٨.

(4) المصدر السابق: ص ١٠١.

(5) المصدر السابق: ص ص ١٠٥،١٠٦.

كذلك عرض ابن سينا فى قانونه للحديث عن اختيار المرضعة والوقاية من حرارة الشمس وعوامل البيئة[1].

وإذا انتقلنا إلى رأى الرازى فى الطب الوقائى[*] نجده يعده من أسمى أنواع الطب. وهو ما يجب تطبيقه فى مجال الأخلاق. فقد نصح الرازى بالوقاية من الحصى بترك الأغذية المرسبة لها واستعمال الأغذية المنقية الملطفة[2].

كذلك أهتم بوقاية دماغ الإنسان حفاظا لعقله، وكأنه الإنسان لا يساوى عنده إلا عقلا (وفى هذا تأكيد على قيمة العقل الذى جعله الرازى مع مذهبه فى اللذة والألم علاجاً لآفات النفس، وتخلصا من رذائلها ولهذا أوجب الحفاظ على هذا العقل).

وهو يؤكد على أهمية ألا يوهم الناس، إذا أنزل بهم تعب، بل يوضح لهم الضرر مقدما قبل أن يقعوا فيه حتى يتجنبوه، فالمالنخوليا[3]. تنتج عن كثرة الفكر، لذا يجب دفع الضار من الفكر.

---

[1] المصدر السابق: ص ١٠٠.

[*] جاء قول الرازى فى مخطوط الفاخر " أن من عظيم نعم الله على عبادة، وجليل أفضاله على خلقه الصحة التى ألبسهم أياها، والعافية التى حباهم بها، لينالو بذلك دنياهم وآخرتهم، وبصرهم ما لهم وما عليهم من اجتناب الشهوات المذمومة، واستعمال المعالجات المكتسبة للسلامة"

الرازى: الفاخر فى العلاج كافة- جـ١- الإسكندرية- مكتبة البلدية- تحت رقم ٣٧٧٥ ح ص ١.

[2] الرازى: الحصى فى الكلى والمثانة- نشر كونينج- ط ليدن ١٩٨٦- ص ٤ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفسلفى عند الرازى مصدر سابق ص ١٩٥:١٩٧.

[3] المالنخوليا: Melancholia وهو ذهان من أهم أعراضه الاكتئاب وهبوط النشاط الحركة وانعدام الاهتمام بالعالم الخارجى، والأرق، رفض الغذاء، وسيطرة أفكار عدم الجدارة الذاتية والخطيئة وطلب الانتحار، ويعتبر أحد جانبى الذهان الدورى المعروف بذهان الهوس والاكتئاب. وقد وضع أسحق بن عمران المتطبب كتابا مختصرا عنوانه (مقالة فى المالنخوليا) وهو الوسواس السوداوى.

وهو داء يصيب الإنسان عند دنوة من الشيخوخة التى كان يسميها أفلاطون أم النسيان (وهبة، مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق- ص ٤٢٣).

عالج الرازى داء المالنخوليا وقد اعتبره داء مفزع لأنه من المرة السوداء وكل شىء أسود مفزع.

انظر الرازى: مخطوط الفاخر- مصدر سابق- ص ٨٠:٩٢.

ولهذا يؤمن الرازى بالعقل، ويوجب وقايته من كل سوء، والعقل يجب أن يخدمه الطب لأن العقل هو الذى خدم الطب أولا حيث عرف الإنسان بما ينفعه نفسا وجسدا، أى من ناحية العلاج، وهنا تحقيق لسعادة الإنسان.

وإذا كان الرازى يؤكد على العلاج بالدواء إلا أنه يفضل العلاج بالغذاء تحت باب" الوقاية خير من العلاج" ويرى أنه من ضروب الحكمة أن يعالج الطبيب مريضة بالغذاء دون الدواء ولكنه يحذر من الإفراط فيه. حيث أنه يبطل فائدة الدواء[1].

والرازى يحذر من السمنة مع وجوب المحافظة على الجسد. ويرى أن الأغذية الرطبة القوام أكثر الأغذية تغليظا للبدن[2].

أما وسيلة العلاج الثانية بعد الغذاء هى الدواء فقد كان الرازى كما نعرف قوى الملاحظة كثير التدبر فى الأشياء، وقد اتفق الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو على أن الأصل فى الفلسفة هو" الدهشة".

فكان الدواء قبل الغذاء هو الذى لفت نظرة إلى تعلم الطب.

وقد ظهر اليوم" علم النفس الأقرباذينى" مستعيرا هذا الاسم القديم، ووظيفته بيان دور العقاقير الطبية، وللرازى ابتكارات كثيرة فى الأدوية بناء على إيمانه بالتجربة والعقل[3]. ويطالب الرازى بالتفريق بين أجناس الأمراض، ثم بيان أنواعها قبل وصف الدواء ، وتعاطيه مثل أجناس الحميات وأنواعها[4].

ومن هذا المنطلق رأى الرازى أن العلاج واجب قبل حصول العلة أو استفحالها، تطبيقا لنفس المبدأ(الوقاية خير من العلاج) كما يجيز الرازى العلاج ببعض ما يحركه الشرع، ولكنه يضع له حدود وقوانين حيث وصف لمن يعانى من الصداع أو هيجان العين تناول شىء من الأفيون المصرى[5].

---

(١) العبد ،عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص١٩٧، ١٩٨

(٢) الرازى: الحاوى- مصدر سابق ص ٦: ص ٢٢٦ عن المصدر السابق- ص ١٩٩.

(٣) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ص ٢٠٤: ٢٠٢.

(٤) الرازى: الحاوى- مصدر سابق ص ص ١٩٨: ٢٠٥ عن المصدر السابق ص ص ٢٠٤، ٢٠٥.

(٥) العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ص ٢٠٤: ٢٠٧.

انظر أيضا الرازى: مخطوط الفاخر جـ١- مصدر سابق- ص ص ١١٥، ٢١٨.

والوسيلة الثالثة للعلاج. كما يرى الرازى، هو الموسيقى، والرازى كما عرفنا كان يعزف العود فى شبابه ويغنى ثم استقبح ذلك ولكنه عرف أن الموسيقى من ألوان العلاج.

فكان الرازى يعزف للمرضى فيتقدمون فى الشفاء. وقد وضح هذا فى القرن العشرين، لكن الرازى عرفها فى القرن التاسع الميلادى ٨٨٠م وأدرك قيمة العاطفة على الإنسان[1].

وقد رأى أرسطو من قبل(الكتاب الخامس- التربية فى المدنية الفاضلة. الباب الخامس من السياسة) أن للموسيقى وقعها على نفوس المستمعين،وخاصة قطع أولمبيوس الموسيقية فهى تحمس النفوس وما هى الحماسة إلا تعديلا أدبيا صرفا[2].

وهكذا كان العلاج لدى الرازى يبدأ من الاهتمام بالغذاء والدواء حتى يصل إلى الموسيقى[3]. التى اعتبرها ذات تأثير على نفسية الفرد وبالتالى شفائه.

قد كثرت كتب الرازى فى المحافظة على الصحة أى وقايتها ومن بينها كتابه(منافع الأغذية ودفع مضارها) حيث تحدث عن منافع الحنطة والخبز ومضارهما. والطرق التى تستخدم فى دفع هذه المضار، وعرض منافع البارد والحار من الماء والشراب المسكر ومضاره وغيرهم[4].

---

[1] العبد، عبد اللطيف: المصدر السابق- ص ٢٠٧.

[2] أرسطو طاليس: السياسة - ترجمة أحمد لطفى السيد- الهيئة المصرية العامة للكتاب جـ١ سنة ١٩٧٩-ص ٣٠١.

[3] كذلك ذهبت أخوان الصفا فى الرسالة الرابعة من الرياضيات أن الموسيقى لها أثرها فى تهذيب النفس. وإصلاح الأخلاق وليس غرضهم فى هذه الرسالة تعليم الغناء. بل معرفة النسب وكيفية التأليف مما يثير الأحقاد الكامنة.ومن أجل هذا تستعمل الموسيقى فى الحزن والسرور(جمعة، محمد لطفى- تاريخ فلاسفة الإسلام- مصدر سابق- ص ص ٢٦٤،٢٦٣)

[4] الرازى: منافع الأغذية ودفع مضارها- ط ١- المطبعة الخيرية- مصر سنة- ١٣٠٥ هـ الفصل الثانى- ص ص٢:١٠ كما يوجد بهامشة كتاب" دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية بتدارك أنواع خطأ التدبير" للشيخ الرئيس أبى على الحسين عبد الله الشهير بابن سينا ت ٤٣٨ هـ"

ارجع أيضا: الأزرق، إبراهيم بن عبد الرحمن: تسهيل المنافع فى الطب والحكمة المشتمل على شفاء الأجسام- د. ت . ص ٧،٦ فى الحمية- وهى كف ما يزيد به المرض أو يؤذى فإذا احتمى الإنسان وقف المرض وأخذت القوة فى دفع المرض.

ويختلف الرازى عن المذهب المادى فى أنه يعترف بوجود الله تعالى مع قوله بحركة الجسم أما المذهب المادى فلا يعترف بغير المادة. ويرى الرازى أن هذه الحركة وسيلة لحفظ صحة الإنسان.

وهنا يطبق الرازى الفلسفة على الطب، دون أن يترك الفلسفة فى برجها العالى بعيدة عن الواقع[1].

كما خصص تلميذ الرازى (على بن عباس المجوسى) فى كتابه (الكامل فى الصناعة الطبية) واحدا وثلاثين فصلا فى علم الصحة، حيث تحدث عن حفظ الصحة، وتدبيرها بالرياضة الاستحمام، وعرض لحالات الهواء فى كل فصل من فصول السنة. كما حذر من الأمراض الوبائية والأمراض النفسية مما يدخل فى علم الصحة.

وفى شأن الوقاية يقول" المجوسى" أن الأجسام من شأنها أن تتغير وتستحيل، فمصيرها الفناء والفساد،وهما يعرضان للأبدان إما ضرورة ويعرض بسبب الجفاف الذى يصير به النبات إلى الذبول والحيوان إلى الموت، وأما غير ضرورة فيبدو فيما يلحق الإنسان من خارج كصدمة الحجر وقطع السيف،وهكذا يكون منع الفناء مستحيل، لأنه ينشأ عن طبيعة الأبدان لكن الطبيب يصطنع التدبير الذى يمنع الأسباب التى تدعو لفساد الجسم وفناءه وحفظ الصحة أعظم من علاج الأمراض، فهو الغرض من صناعة الطب[2].

وإذا انتقلنا إلى ابن مسكوية[3]. وجدنا أن حفظ الصحة يكون من خلال الالتزام بوظيفة الجزء النظرى والعلمى لتجرى النفس مجرى الرياضة التى تلزم فى حفظ صحة البدن وأن من يحفظ الصحة على نفسه فهو يحفظ عليها نعما شريفة جليلة وكنوزا عظيمة.

---

(١) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى مصدر سابق ص ١٢٧،١٢٨.

(٢) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الاسلامى- مصدر سابق ص ص ٩٩:١٠١.

(٣) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق- مصدر سابق ص ص ١٨٧،١٨٨.

وعلى الإنسان كما يرى ابن مسكويه[1]. أن يعمل نظره وعقله فى كل ما يعمل ويدبر لحفظ صحته فإذا عرض للإنسان ما يعارض عقله ورأيه، فعليه أن يضع العقوبات لنفسه، فإن أراد طعاما ضارا فعليه بالجوع والتقشف، وإذا وجد من نفسه كسلا وتوانيا فى مصلحة ما فليعاقب نفسه بسعى فيه مشقه، أو صلاه فيها طول، أو بعض الأعمال الصالحة التى فيها كدر وتعب ومشقه، وليحذر فى كل وقت ملامسة الرذيلة أو مخالفة الصواب، فمن تعود أن يضبط نفسه وشهواته عند ثورة الغضب وحفظ لسانه خف عليه ما يثقل على غيره من الذين لم يتأدبوا بهذه الآداب الحميدة، فيجب على حافظ الصحة على نفسه أن يتشبه بالملوك الموصوفين بالحزم فهم يستعدون للأعداء بالعدة.

كما ينبغى على حافظ الصحة على نفسه أن يطلب عيوب نفسه، ولا يقتنع برأى جالينوس "الذى ذكره فى كتابه المعروف بتعرف المرء عيوب نفسه" أنه لما كان كل إنسان يحب نفسه خفيت عليه معايبه أولم يراها وإن كانت ظاهرة" فأشار فى كتابه هذا أن يختار صديقا كاملا فاضلا فيخبره بعد طول المؤانسة أنه إنما يعرف صدق مودته إن دله على عيوبه حتى يتجنبها، ولا يقبل قوله أنه ليس له عيوب. ويتهمه بالخيانة، فالعدو أفضل منه فى ذلك.

ولجالينوس مقالة يقول فيها أن خيار الناس ينتفعون بأعدائهم.

وهكذا توصل العرب فى العصور الوسطى إلى أسس الطب الوقائى ومقوماته، بدراسة الجسم ووظائف أعضائه والكشف عن أسباب الأمراض لمعرفة أساليب الوقاية منها، واهتموا بما نسميه اليوم علم الصحة Hygine or Hygenice كما وضعوا القواعد التى تحول دون الوقوع فى المرض ومعرفة الوسط الذى يعيش فيه الإنسان بل أن هناك من أطباء العرب من أضافوا ضرورة الاهتمام بالحالات النفسية التى تتمثل فى الخوف والغضب والحزن والفزع وغيرها من الانفعالات التى لها تأثير بالغ على صحة الإنسان[2].

---

(1) المصدر السابق: ص ص ١٩٤:١٩٨.

(2) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق ص ص ٩٧:٩٩

وإلى جانب الطب الوقائى كان هناك الطب العلاجى، الذى امتد إلى أمراض العيون والنساء والتوليد والأطفال. إلى جانب الأمراض العصبية والنفسية، فبلغ طب العيون كماله بكتاب حققه" حنين ابن إسحاق ت ٨٧٧م" وشهرته عند الفرنجة Jahannitus وهذا الكتاب هو(العشر مقالات في العين) وشرحه جالينوس الحكيم. وهو أقدم كتاب فى طب العيون كما يقول" ماكس مايرهوف" إلى جانب(تذكرة الكحالين) الذى صنفه" على بن عيسى" فى القرن العاشر وشهرته عند الفرنجة Jesu Haly.

كما برع العرب فى الجراحة فجراحات النساء والتوليد قام بها(خلف الله أبو القاسم الزهراوى) ت ٤١٤ هـ/ ١٠١٣م وشهرته عند الفرنجة Abulcasis وجراحة تفتيت رأس الجنين إذا كان ضخما، كما اخترع منظار المهبل[1].

ولقد ذكرنا نبذة عن الطب العلاجى هنا لكى توضح أن هذا الطب وقف جنبا إلى جنب مع الطب الوقائى، مما يؤكد لنا أهمية هذا الطب الوقائى فى مجال الطب والصحة.

وليس هناك أدنى شك فى أن الدين الإسلامى هو المنبع الأصيل لهذا الطب الوقائى.

ولا يمكن الشك فى العلاقة الوطيدة بين الطب والدين الإسلامى فقد جاء للدين والدنيا ولم يقتصر على الجانب الروحانى والتعبدى وحده،وعلى الصلة بين العبد وربه، فهو الدين الذى أقام دولة وحكومة، فقد حوى الدين الإسلامى وتشريعاته الطبية الكثير من الأوامر التى تخص جسم الإنسان ونفسه ومنها (أوامر فى صحة البيئة الإسلامية ونظافتها) Sanitation and Person al Hygene

إن صحة البيئة هى العنصر الأساس فى الطب الوقائى، والمقصود بها خلق بيئة صحية لا تنفذ إليها الأمراض، وتؤكد على نظافة كل شىء الناس والأجسام والملابس والشوارع والعادات .

---

(1) المصدر السابق: ص ص ١٠٣:١٠٥

ولا يوجد أى دين سماوى آخر اهتم بخلق بيئة صحية، وهو أول مبدأ - عقائدى يحارب التلوث ويأمر بالتعقيم.

كما يتحدث الإسلام عن الميكروبات والطفيليات، وهو يقول عنها الخبث والخطايا أو الشيطان ويقول الرسول الكريم(قلم أظافرك فإن الشيطان يقعد على ما طال تحتها) كما يقول(إذا توضأ العبد فمضمض خرجت الخطايا من فمه... فإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه) كما يشير القرآن إلى الطهارة فيقول تعالى **﴿ وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ﴾**[1]. فالإسلام يبغى أن يجعل النظافة عقيدة وسلوكا ملزما للمسلم وليست لمجرد الخوف من إتيان المرض. فالنظافة جزء لا يتجزأ من تعاليم العبادة والصلاة فقال الرسول الكريم (النظافة شطر الإيمان).

وتحدث الإسلام أيضا عن نظافة الجسم Personal Hygene فقال الرسول صلى الله عليه وسلم(إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل)والثوب الأنيق لا يعتبر تعاليا إذ يقول الرسول صلى الله عليه وسلم" لا يدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر" فقال له رجل" يا رسول الله- إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا، وفعله حسنا فهل هذا كبر فقال رسولنا الكريم أن الله تعالى جميل يحب الجمال"

كما حث الإسلام على نظافة الطعام حيث يقول الرسول الكريم" غطوا الإناء وأوكئوا السقاء فإن فى السنة ليلة ينزل فيها وباء لا يمر بإناء ليس عليه غطاء أو سقاء ليس عليه وكاء، إلا نزل فيه من هذا الوباء"

كذلك يهتم الإسلام بكل أنواع الشراب فإذا تخمر الشراب يصبح نجسا لا يجوز شربه. كما أن الشرب من إناء واحد قد يسبب الأمراض فقد كان للرسول الكريم كأس خاص من الخشب يشرب فيه فى البيت هو والسيدة عائشة.

ومن تعاليم الإسلام عند حدوث المرض المعدى، عدم السخط والانزعاج ووجوب الاستعانة بالطبيب، وعدم إهمال الجانب الروحى، حيث الدعاء له بالشفاء، وعزل المريض بالمرض المعدى فى البيت أو المستشفى، وعدم دخول الأصحاء عليه

---

(1) سورة الأنفال: آية ١١.

حتى تزول مظاهر العدوى، فيقول رسولنا الكريم(أن من القرف التلف) والقرف هو ملامسة المريض،وعزل ما لا يمكن شفائه فيقول الرسول (إذا سمعتم الوباء بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه) [1].وهذا ما يبطل وجهة النظر القائلة أن عقيدة القضاء والقدر حرمت أهلها من المسلمين من الالتزام بقواعد الصحة ونسوا الغربيين من أمثال" ول ديورانت" حيث قال أحد مسلمات الإسلام منها :النظافة من الإيمان،وأن الشراب المسكر حرام والدعوة إلى الاستحمام[2].

هذا إلى جانب اهتمام الإسلام ضمن طبه الوقائي بالصوم وهي ظاهرة فسيولوجية وصحية حتى في الحيوانات والطيور، وتسمى بظاهرة البيات Hgpernation ، فالصوم وقاية من كثير من الأمراض، فالحكمة تقول" قليل من الصوم يصلح المعدة" كما أن الصوم تربية روحية وأخلاقية، تعلم الصبر، وتقوى عزيمة الإنسان،ومن هنا نرى اهتمام الإسلام بالجانب الروحي للإنسان[3].

وأخيرا يمكننا القول أنه لدينا طب إسلامي، يقوم علىاستخلاص ما في الإسلام كدين وتشريع من تعاليم طبية ووضعها في تنسيق علمي حديث،والهدف الأعظم من هذا هو أنه أسلوب علمي جديد في الطب والوقاية[4].

(٣) وسائل شبه علمية للتطبيب المريض روحيا:

قبل أن ندرس تأثير القوى السحرية للنفوس،علينا أن نعرف ما هو السحر وما هي هذه القوى السحرية من خلال عرض هذه المفاهيم:

١- السحرMagic هو فن التأثير على الطبيعة بواسطة عمليات خفية من شأنها إحداث معارضة للمألوف، ومنذ القرن الثامن عشر ينظر إلى السحر على أنه علم زائف باستثناء الرومانسية الألمانية على الإطلاق" ونوفالس" على التخصيص الذى كان يدعو إلى التصورية السحرية

---

(١) الفنجرى،أحمد شوقى: الطب الوقائى فى الإسلام- مصدر سابق ص ص ١١:٣٨

(٢) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الاسلامى- مصدر سابق- ص ص ١٠١،١٠٢.

(٣) الفنجرى، أحمد شوقى: الطب الوقائى فى الإسلام- مصدر سابق- ص ص ٦٢: ٧٨.

(٤) المصدر السابق: ص ٨.

وهى تفيد دخول الإنسان فى علاقة مع الكون تقوم علـــى التعـــاطف والتأثير المباشر[١].

ومن جهة أخرى فالسحر[*] لفظة لا تحتمل دلالة معينة محددة بوجه عـام. ولكنها تستخدم للدلالـة علـى ممارسـات معينـة شـاعت فـى المجتمعـات الإنسـانية البدائية، وقد ظهر الدور الإيجابى الذى يلعبه السحر فى الحياة الإنسانية فى مهمته التى تتحدد فى تنمية الروح المعنوية أو المحافظة عليها أو أتلافها.

أما الوجه السلبى فيظهر فى اعتقاد من يمارسـون الطقـوس المسـحرية أنـهم قادرون على التأثير فى الطبيعة، من حيث امتلاكهم قوة غامضة للتأثير[٢].

٢- علم أحكام النجوم Astrology وهو علـم يتعـرف منـه الاسـتدلال بالتشـكيلات الفلكية على الحوادث السلفية[٣].

أما علم التنجيم Scientific astrology فقد راج فى القرون الأخـــيرة السابقة على العصر المسيحى. فهو كلدانى[٤]. ومصرى ويونانى أيضا، وهو عبارة عن مجموعة متنافرة مـن المعـارف العقليـة وغـير العقليـة التـى تجمعـت حتـى ذلـك العصر، ويرجع ما حققه من رواج عند طائفـة مـن الأذكيـاء والمثقفـين مـن النـاس إلى تركيبه ومظهره العلمى[٥].

---

[١] وهبة،مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق- ص ٢١٩.

[*] راجع أيضا: دائرة المعارف الإسلامية- المجلد الحادى عشر- يصدرها باللغة العربية أحمد الشناوى- إبراهيم ذكى خور شيد- ماكدونالد(كلمة سحر).- ص ص ٣٠٣:٣٢٨.

[٢] شرف ، محمد ياسر: التصوف العربى- مصدر سابق ص ص ٢٢:٢٤.

[٣] وهبة، مراد: المعجم الفلسفى- مصدر سابق- ص ١٠.

[٤] الكلدانيون أول من توصل إلى فكرة الاحتراق الكلى لتعمقهم فى التنجيم والفلك،وأعتقدوا أن هناك وقتا تشتعل فيه الكواكب السيارة بما فيها القمر والشمس،ويحدث هذا كل سنة وثلاثين عام. وقد بقيت هـذه الفكرة عند الهنود والإيرانيون (مطر،أميرة حلمى: الفلسفة عند اليونان - مصدر سابق- ص ٦٣).

[٥] سارتون، جورج: تاريخ العلم القديم فى العصر الذهبى لليونان - جـ ١- دار المعارف مصر سنة ١٩٥٧ ص ص ٢٦٠:٢٦٢.

٣- علم الطلسمات هو علم يتعرف منه كيفية تمازج القوى العالية الفعالية بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد. ويجيء في لفظ الطلسم[١]. كما يعتبر السحر والطلاسم علم خفي acculte[٢].

٤-علم الفراسة: Physiognomony

١- الفراسة بالكسر الاسم من قولك تفرست فيه خيرا وتفرس فيه الشيء توسمه. وفي الحديث اتقوا فراسة المؤمن. قال الكناني" الفراسة مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب. وقال بعض الصوفية هي اطلاع على ما في ضمائر الناس بما أضافه الله على قلب عبده المؤمن من أنوار الإيمان (محمد شهيد الشافعي المنفلوطي، جواهر النفاسة في أحكام الفراسة)

وقال ابن الأثير" يقال بمعنين أحدهما ما ذل ظاهر الحديث عليه، وهو ما يوقعه الله في قلوب أوليائه، فيعلمون أحوال بعض الناس بنوع من الكرامات، و إصابة الظن والحرس والثاني نوع يتعلم بالدلائل والتجارب والخلق، فتعرف به أحوال الناس.

٢- قسم من أقسام الحكمة الفرعية الطبيعية" والغرض فيه الاستدلال من الخلق على الأخلاق" (ابن سينا، أقسام العلوم، رسائل، ١١٠)

وقد كتب في هذا العلم" أبقراط" وجالينوس" و" أقليمون اللاذقي" ، كما أنه نسب إلى أرسطو كتاب خاص في علم الفراسة. وقد اهتم العرب بهذا العلم، ومن أمهات كتب الفراسة العربية كتاب الفراسة للإمام فخر الدين الرازي ت ٦٠٦هـ(٣).

تأثير القوى السحرية على النفوس

كان الطب لدى قدماء المصرين، مزيجا يخلط الواقع الملموس بالخيال، حيث كان يوجد نوعان من الأطباء الأول الطبيب العلماني ويسمى "سنونو" وهو

---

(١) التهانوي، الفاروقي: كشاف أصطلاحات الفنون جـ١ - مصدر سابق ص ٦٣.

(٢) وهبة،مراد: المعجم الفلسفي- مصدر سابق ص ٢٨٥.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٠٣.

الطبيب المعالج، والطبيب الكاهن وهو الذى يقوم بدور الوسيط بين المريض والإله كما ذكرنا من قبل، وهو يعد طبيبا روحيا[1]

وقد كان الساحر قديما يحمل معه عند زيارة المريض كتاب العزائم. وصندوقا يشتمل على العقاقير اللازمة كالنباتات الخضراء والجافة وكانت الطريقة المثلى لديهم لطرد الأرواح، وهى التى نسميها الآن باللب أو الصرع أو الجان أو الأرواح عند العامة، وقد يؤكد الساحر للمصاب أنه جعل تحت حماية معبود أو معبودات، ولو أصرت على قصد سيء للفتك بالمريض عرضت نفسها للأذى من الساحر الذى يظن نفسه قادرا على هلاكها بمجرد التعزيم، وقد كان للسحر مدارس، لا يؤذن للتلميذ بدخولها إلا بعد امتحان طويل لتطهير النفس، ومقاومة الشهوات، والبعد عن اللذات بكل أنواعها، وكانت تسمى هذه المدارس (بيوت العلم والحياة).

وكانت توضع تحت حماية الإله اعتقادا منهم أن هذا الإله هو أول من وضع الكتب العلمية فى السحر وطلاسمه، ودليل أهمية هذا السحر قديما أن الفرعون كان يلقب نفسه رئيسا للسحرة ليدل على رعايته لهذا العلم[2].

وقد يتوارث السحرة علما تجريبيا خاصا بمعرفة الأعشاب وخصائصها، وذلك لإبعاد وباء أو شفاء مرض. كما يستعملون بعض الاحجبة والشعائر أو فكوك وأسنان الحيوانات. كما يلجأون إلى بعض الرقصات يعتقدون أنها تبعد التأثيرات السيئة. ويطلق على هذه الشعائر الوسائل aportropaic rites أى المقصية للتأثيرات السيئة[3].

وأخيرا نجد أن العرب قد نقلوا أساس طبهم من الشعوب القديمة التى تجاورهم، وخاصة من الكلدان والفرس والهنود واليونان، وأضافوا ما استنبطوه من تجاربهم، فتألف لديهم ما يعرف بالطب الجاهلى حيث توجد طريقتان للطب:

---

(1) دياب، محمود: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق ص ٦٣.

(2) عبد الرحمن، عبد العزيز: تاريخ الطب والصيدلة والكيمياء عند قدماء المصريين- مصدر سابق- ص ص٣٣:٣٥.

(3) قنواتى، جورج شحاته: تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط- مصدر سابق- ص ص١٥،١٦.

١- الطب عن طريق الكهنة والعرافين.

٢- الطب عن طريق العلاج بالعقاقير والأشربة النباتية، والكي والغضد، ومن أشهر أطبائهم في هذا العصر كان" الحارث بن كلدة الثقفي" من بني ثقيف الذي كان يقطن الطائف[1].

وإذا انتقلنا إلى الطب اليوناني ألفيناه ينهل من معين طب قدماء المصريين، هذا الطب الذي اعتمد على الملاحظة الدقيقة والفحص، وقوة التفكير وحب المعرفة. وقد وضح هذا التأثير في طب أبقراط وجالينوس. بالإضافة إلى الأسس العلمية للطب اليوناني[2].

ويبدو هذا التأثير المصري على اليونان في ادعاء بعض اليونان في العهد القديم أنهم على اتصال بالقوى العليا الأرضية، وأن لهم سلطانا على الجن، عن طريق خلط سوائل ومواد ووضع تماثيل رمزية للأشخاص الذين يراد بهم تأثير حسن أو سيء ثم قراءة التعاويذ والرقى والكلمات المبهمة. ولم يكن للسحر هنا أي أساس عقلي. ولهذا لم تعترف به الفلسفة فنجد فكرة السحر قد تمشت مع الفلسفة الرواقية وخاصة فيما يتعلق بمذهبهم في وحدة الوجود، الذي يقول بتأثير كل أجزاء الكون البعيدة منها والقريبة، بحيث يمكن تأثير القوى الخفية على الأشخاص كما وجدت أبحاث فلكية في عهد الفيثاغورين أما في عصر" أفلوطين" فلم يكن المثقفون يخجلون من ذكر السحر والتنجيم، أما غير المثقفون فكانوا يؤمنون بهذا الكلام أيمانا أعمى، فكان عليه أن يبرر هذه المعتقدات لا أن يحاربها، هذا وقد تأثرت أبحاثه بالفلسفة الرواقية بل بالتراث اليوناني كله.

ويرى أفلوطون أن نفوس النجوم هي الآلهة ،ولكنها آلهة منظورة تعكس صورة الآلهة غير المنظورة ويحرص أفلاطون على الربط بين الاعتقاد والتنجيم وفكرة النظام الكوني الدقيق كما يحاول أن ينفي عن النجوم أي تأثير ضار مادام قد جعل لها هذه المكانة.

---

(1) شريف، يحيى: تاريخ الطب العربي: مصدر سابق ص ص ٣،٤.

(2) دياب،محمود: الطب والأطباء في مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق ص ٦٣.

ويرى أفلوطين بوجود الجن.وهى تمثل الموقع المتوسط بين ما هـو إلهـى ومـا هو أرضى.

ولكنه أقل انحرافا ممن تلاه فـى المدرسـة الأفلاطونيـة المحدثـة مـن حيـث التنجيم والسحر. والدليل أنه عـاب أصحـاب الغنـوص لاعتقـادهم بـأن فـى وسـعهم تحريك القوى اللامادية العليا بكتابة طلاسم ونطق كلمات.ولكنها مجرد شعوذة. كمـا يهاجمهم فى القول أن علة الأمراض شياطين تطرد بقراءة تعاويذ معينة وإنمـا ترجـع لعلل طبيعية فالجانب الحسى فى الإنسـان هـذا الـذى يتـأثر بالسـحر فـى الجـانب العقلـى[1]. وهكـذا نـرى أفلوطـين كـان متمشـيا مـع عصـره فـى إيمانـه بالسـحر والتنجيم،ولكنه لم يفرط إفراط غيره، ولذا أوضح لنا أن جانب الإنسان العقلى يرفض السحر، أما الجانب الحسى فيميل إليه ولا شك أن الغلبة ستكون للجـانب العقلى بما له من مقدرة،وما لديه من حجج وبراهين منطقيـة،وإذا انتقلنـا إلى موقـف الديـن الإسلامى من صناعة التنجيم وادعاءات المنجمين فنجده موقف بـين وواضـح للغايـة، فالقرآن والأحاديث النبوية وعلم الكلام وعلم الفقه مجمعة، على بطلان هذه الصناعـة وإنكار تأثيرات الكواكـب ودلالـة أوضاعـها علـى مـا سـيكون" أن الشـمس والقمـر لا يخسفا لموت أحد ولا حياته"

والإيمان بالكواكب يعتبر كفـرا بـالنبوات،وأبطـالا للشـرائع الإلهيـة فـالنظر الشـرعى حـذر منـها رغـم انتشـار هـذه الصناعـة بـين المسـلمين فـى بعـض العصـور والأقطار[2]

---

[1] زكريا، فؤاد: التساعية الرابعة(النفس) مصدر سابق ص ص ٨٣:٧٣
انظر أيضا: ول ديورانت- قصة الحضارة- جـ١ من المجلد الثانى- حياة اليونان- لجنة التأليف والترجمة والنشر- جامعة الدول العربية- سنة ١٩٥٣ ص ص ٣٥٧:٣٥٤.

[2] مهدى، محسن: التعاليم والتجربة فى التنجيم والموسيقى- نصوص غير منشورة للكندى و الفارابى- ضمن : نصوص فلسفية- أشراف عثمان أمين- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- سنة ١٩٧٦ ص ص ٥٤،٥٣.
انظر أيضا: موقف أهل السنة القدماء بازاء علوم الأوائل" لا جنتس جولد تسيهر"- ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية- ترجمها عن الألمانية والإيطالية- عبد الرحمن بدوى- طـ٤ وكالة المطبوعات- الكويت سنة ١٩٨٠ ص ص ١٧٢:١٢٣

ومن الكتب الدالـة علـى هـذه الخرافـات فـى العـالم العربـى،وهـو الكتـاب المنسوب خطأ إلى جلال الدين السيوطى وعنوانه(الرحمة فى الطب والحكمـة)، فـإلى جانب الحديث فى الأدوية هناك الأخلاط والأمزجة والطبائع. ونجد وصفـات أقـرب إلى الخزعبلات السحرية منها إلى الطب والصيدلة.

ولهذا يجب أن نفرق فى هذه الكتب بين شيئين هما:

١- ما توارثته الأجيال من خبرة فى استخدام الأعشاب لعلاج الأمراض.

٢- ما تحتويه هذه الكتب من خزعبلات وتعاويذ.

فقد خلق الله لنا العقل، لكى نكتشف الطبيعة وأسرارها،وأن يتقدم الإنسـان فى علاج الأمراض ولا يجب أتباع الطرق الآنية التى نعتقد أننـا سنسـيطر بـها علـى الكون.

وقد كتب ابن خلدون" فى مقدمته للسحر فيقـول" وأمـا الشـريعة فلـم تفـرق بين السحر والطلسمات و جعلته بابا واحدا... لمـا فيـه مـن الضـرر وخصتـه بـالحرز والتحريم[1].

هذا وقد واكب التنجيم علم الفلك فبعض الفلكيين المسلمين الذين منهم عـدد من كبار الفلكيين مثل" البيرونى" لم يتردد فى تصنيف مؤلفات عن استطلاع النجـوم والتراسل مع المنجمين مثل" على بن أبى الرجال " ت بعد ٤٣٣ هـ ١٠٤٠م".

فكانت صفحات الكتب تدرس التنجيم الفلكى. حيث كـان الاسـطرلاب هـو الآلة الرئيسية التى استخدمت فى الفلك[2].

وقد ترجمت مؤلفات للمسلمين فى أحكام النجوم إلى اللاتينيـة وكـان سـبب ذلك وجود الجداول الفلكية التى تلحق ببعض الكتب، فعلى سبيل المثـال كـان" أبـا

---

(١) قنوالى، جورج شحاته: تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط- مصـدر سـابق- ص ص ١٥:١٧.

(٢) فيرليه، جوان: عالم المعرفة- سلسلة تراث الإسلام- جـ ٣- علم الهيئة والفلك stromomy - مصدر سابق ص ص ١٨٨،١٨٩.

معشر ابن محمد البلخى ت ٢٧٢ هـ / ٨٨٦ م" أول المنجمين بل أوفرهم احتراماً وأقواهم تأثيراً[١].

ولكن ما هو موقف فلاسفة الإسلام من هذه الصناعة، نجد أن موقف الكندى فيه شيء من الغموض ففى رسالته(فى ملك العرب وكميته التى نشرها لوث فى (مباحث مشرقية) يفسر الكندى حروف المعجم التى فى أوائل السور من كتاب الله تعالى تفسيرا نجومياً ،ورغم ذلك فإن جمعه بين مذاهب القوم ورأى الفلاسفة لا يؤدى به إلى قبول الاتجاه الذى تبناه الذين يقدمون صناعة الكهانة فالكندى هنا أقرب إلى الفلسفة وكذلك فإنه رغم اختياره" وقت الابتداءات" أى الوقت الذى يسهل عليه فيه التنجيم فإنه لا يؤكد أن الاختيار النجومى له تأثير خاص فى إجابة الدعاء والتضرع إلى الله[٢].

أما الفارابى فقد نظر فى أحكام النجوم الاتفاقية، بمحك صناعة المنطق والعلم الطبيعى وعلم التعاليم والعلم المدنى، وبين سقمها من الناحية المنطقية،وسخافتها من الناحية الطبيعية وقلة ضبطها من ناحية التعاليم وضررها من الناحية الشرعية والسياسية.

ولكن صناعة النجوم الصحيحة عنده تستند إلى علوم التعاليم والطبيعة وصاحب صناعة النجوم يحكم على ما من شأنه أن يحدث من أحوال النجوم، بغض النظر عن هذه المواقع والمضادات وهى العوائق الطبيعية أو الإرادية[٣].

والآن نطرح السؤال الآتى هل كان الرازى مؤمنا بعلم التنجيم والفراسة والطلاسم؟ أم كان مهاجم لهم، أم محاولاً التوفيق بين مذهبه الشخصى فى العقل والتجربة ومثل هذه الخرافات؟ للرد على هذا التساؤل ينبغى أن نضع القاعدة الآتية نصب أعيننا وهى أن الإيمان بالعقل والتجربة ينفى الإيمان بالغيبيات أو التنبؤ بما سيحدث أيا كانت الوسيلة لذلك، والرازى كما نعرف من أشد المدافعين عن قيمة العقل، ومن المؤكدين على قيمة العلم الذى تعتبر التجربة جزء منه.

---

[١] المصدر السابق: ص ص ١٠٤: ١٠٩

[٢] مهدى، حسن: التعاليم والتجربة فى التنجيم والموسيقى- مصدر سابق ص ٥٤: ٥٦.

[٣] المصدر السابق: ص ٥٩: ٦٠.

بالنسبة للتنجيم[*] نجد أنه رغم إيمانه بالتجربة والعقل إلا أن البعض يراه مؤمن بتأثير الكواكب، حيث يرى انتقال الأخلاق والمزاجات بانتقال الكواكب الثابتة في الطول والعرض[1]. ويؤكد دى بور" على أن الرازى كان منجما حيث يرى الأجرام السماوية مكونة من نفس الأجسام الأرضية، والثانية عرضة لتأثير الأولى[2].

كذلك تحدث الرازى دون إنكار منه عن" ثابت بن قرة" بأنه هو الذى أتى ببرهان على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة، وأن الإنسان ذو حياة ونطق فجسده أشرف الأجساد.

وأن أجسام النجوم والفلك فى غاية اللطافة ونتهجة لذلك فإن للأفلاك أنفسا ناطقة، كما أنها أحياء ناطقة[3].

وقد تحدث الرازى عن كلام المشترى[*] ومناجاته الذى يحتاج معه إلى بخور، ويستعمل للسلامة فى البحار، وقد ذكر الرازى هذا فى كتاب " العلم الإلهى" فيرى الرازى أن تستقبله بوجهك وهو فى وسط السماء، ونقول له السلام عليك أيها الكواكب الشريف الجليل، والمتكفل بأمور العالمين، وذلك ليحسن أحواله، وعلامة الإجابة ظهور شمعة موقدة أمام المناجى. وهى تعرف بروحانية المشترى[4].

والرازى ينقل قولا لجالينوس يفهم منه أنه مؤمن بالتنبؤ بالأحلام فى عالم الغيب.

(*) وهنا يظهر لنا بوضوح العلاج بالطريقة الشبه علمية عند الرازى.

(1) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء- مصدر سابق ص ٤٢١ عن العبد، عبد اللطيف- مصدر سابق ص ١٧٤.

(2) دى بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة فى الإسلام- مصدر سابق ص ٩٣.

(3) الرازى: رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ١٧٨.

(*) ينسب إلى الرازى كتاب" سر المكتوم فى مخاطبات النجوم".

انظر: أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى" دار النهضة العربية- بيروت- سنة ١٩٧٨ ص ١٢٤

(4) الرازى، رسائل فلسفية: مصدر سابق – ص ص ١٨٦، ١٨٧.

أما بالنسبة لعلم الفراسة، فنجد أن الرازى كانت له فيه رسالة صغيرة فى أحكام الفراسة وتتلخص فى الاستدلال بالمظاهر الحسية على الجوانب النفسية، حيث سار فى هذه الرسالة على منهجين هما:

١- يذكر كل عضو من أعضاء الجسم وحالاته ويبين الخلق الذى يستنتج منه، فالشعر اللين يدل على الجبن، والخشن يدل على الشجاعة، وكثرة الشعر على الصلب دليل الشجاعة وعلى الكتفين دليل الحمق والحدة الشديدة.

٢-يذكر الصفات كالشجاعة فيقول فى دلائل الفيلسوف، ومنها استواء القامة، واعتدال اللحم وبياض اللون، واعتدال الشعر، وسيط الكتفين، منفرج ما بين الأصابع كثير السرور[1].

أما بالنسبة للطلاسم فنجد أن السعودى أخبرنا أنه رأى كتاب للرازى فى مذهب الصائبة الحرانيين وهو يوافق قول الرازى، أما عناية الرازى " بالدعاوى والطلسمات" فيدل عليها عنوان كتابه(فى وجوب الأدعية).

وأكد نفس القول" ابن النديم" وكذلك ابن أبى أصيبعة" الذى أطلق عليه (كتاب فى وجب الدعاء والدعاوى) كذلك سماه(البيرونى)(فى وجود الدعاء عن طريق الحزم).

كذلك ذكر المجريطى" مقالته فى صنعة الطلمسات وهى المنسوبة إلى الرازى[2].

ورغم إيمانه بالتجربة نجده ينقل بعض الطلسمات عن السابقين، وكأنه ينقلها دون تكذيب أو تصديق حتى تثبت له بالتجربة وهو يدونها حتى لا تضيع مثل قوله فى طلسم للعقارب حتى لا تهرب، ولا تؤذى الإنسان، فهو كما نعرف يحرص على سلامة الإنسان.

وهو لا ينكر الأثر النفسى للرقى [*] وينقل أن الإسكندر قد جرب خاتم النحاس فشفى وجع الكلى الذى كان يعانيه[1]. وإن كان فى كل ما سبق دلائل

---

(١) الرازى: جمل أحكام الفراسة- تحقيق محمد راغب- حلب ط١- ١٩٢٩ ص ص ٢:٩ عن العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى ص ١٧.

(٢) الرازى،أبو بكر: رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ١٨٧.

(*) عرف فى الإسلام الرقى على أنه من العلاج الروحى،وكان من فعل النبى الكريم حيث الرقى بالقرآن والمعوذات وذكر فيه حديث عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان ينفث عن نفسه فى=

وإشارات بينه على إيمان الرازى بالتنجيم والفراسة والطلاسم، إلا أن البعض يبرر له الإيمان بهذه الغيبيات.

فقد قيل أن الـرازى قـد اهتـم بالكيميـاء إلى درجـة أنـه رفـض بـها السـحر والتنجيم وجاهر بأنه لا يُسلم إلا بالتجربة[1].

كما أن لدية طريقة خاصة فى علم الفراسـة وفـى الكيميـاء،ولا يصـح وصفـه بأنه سيميائى، فقد كان ملما بآراء الكيميـائين ،ولكنـه اختلـف عنـهم فـى أنـه قـدم تقسيما منطقيا للعناصر المعروفة لديه ووصف للآلات والنتائج الدقيقة،وبسـبب إيمانـه بالعقل وأبحاثه يمكن اعتباره أثر فى أعظم عالم مسلم فى العصور الوسـطى وهـو أبـو ريحان البيرونى[2].

ودليل اهتمام البيرونى بالرازى هو محاولته الإحاطة بزمان محمد بـن زكريـا بن يحى الرازى، والاطلاع على كمية كتبه التي عملـها وأسمائـها ليتطـرق بذلـك إلى طلبها، وكان ذلك لكى يدرك معرفة أول من ابتدأ بالطب وأسـتنبطه،وقـد قـام بـهذا العمل من قبل" أسحق بن حنين" المترجم فله مقاله فى تواريخ مشاهير الأطباء[3].

كمـا يؤكـد البعـض أن العلـم الحديـث لا ينكـر صحـة علـم الفراسـة حيـث الاستدلال بالخلقـة علـى الأخـلاق ولهـذا يصـح للـرازى الإيمـان بـه مـع الثقـة فـى التجربة[4].كذلك فإن الإمام الغزالى يؤمن بتأثير النجوم فإن مـن مبـادئ الاسـتعدادات

=المرض والذى مات فيه بالمعوذات وهى" اللهم رب الناس أذهب البأس واشف أنت الشافى لا شافى إلا أنت شفاء لا يغادر سقما" ولكن للرقى شروط وهى:

١- أن تكون آية أو حديثا مأثورا ٢- أن تكون باللغة العربية ٣- أن يعتقد المريض أن النافع والسبب الحقيقى هو مسبب الأسباب الله سبحانه وتعالى.

أنظر: زروق- عبد الله حسن: قضايا التصوف الإسلامى- مصدر سابق ص ص ٣٤٢،٣٤١.

(١) العبد، عبد اللطيف:أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ١٦٤،١٦٥.

(٢) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- ص ص ٢٣٠،٢٣١.

(٣) بلنسر، مارلن: عالم المعرفة- سلسلة تراث الإسلام- جـ٣- مصدر سابق -ص ١٠٠.

(٤) البيرونى،أبى الريحان: الآثار الباقية عن القرون الخالية- مكتبة المثنى ببغدا- د. ت ص ٣٨.

(٥) العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى- عند الرازى- مصدر سابق ص ١٧٧.

فيها غرائب وعجائب. حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية[1].

أما بالنسبة لموضوع التنبؤ بالأحلام، فكان الأنبياء صادقي الأحلام كما يعتقد المتصوفة والحلم الصادق جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة[2].وكل الأدلة السابقة ليست بكافية على كون الرازى غير مؤمن بالخرافات السابقة الذكر،وإن أكد هذا القول بعض المحدثين فنرى الدكتور محمد كامل حسين يقول" ليس عجيبا أن تجمع بين الخرافات والعلم، فى مذهب تفكير واحد فالخرافات أول العلم،والخرافة نظرية لم تثبت والعلم خرافات ثبتت أصولها،وأطردت نتائجها إلى حد ما،وعلم الأمس لا يعد وأن يكون اليوم خرافة"[3].

ونحن لا نؤيد هذا القول لأن الخرافة كثيرا مالا تستقيم مع العقل،أما العلم، فإنه يتخذ من العقل والتجربة أساساً له.

ومن هذا المنطلق تعرض الرازى[4].لنقد كثيرين من الأطباء ومنهم ابن رضوان، يحث يفرق ابن رضوان بين أصحاب القياس وهو منهم وأصحاب الحيلMethodist من المشعوذين ومنهم الرازى.

وحديثا نجد صدى لأفكار السحر والتنجيم، فكان السحر والتنجيم يعتبر علما إلى وقت قريب نسبيا، حتى بالنسبة للعلماء الذين يرفضون التنبؤ بالغيب لأسباب دينية ومنطقية،حيث اعتقد البعض فى جود علاقة سببية بين الموجودات

فقد أثبت ثوراندايك therndike – وجود السحر فى كتاب بعنوان(مكانه السحر فى تاريخ الفكر الأوربى

The placeof Magic in the intellectuall History of Eurone

---

[1] دنيا، سليمان: تهافت الفلاسفة للأمام الغزالى– مصدر سابق ص ٢٤٨.

[2] العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى– مصدر سابق– ص ١٦٤

[3] حسين ،محمد كامل: وحدة المعرفة– مكتبة النهضة المصرية– القاهرة– د. ت– ص ص ١٦:٢٢ وتعنى الخرافة Superstition

١– تقال على جملة الأفعال أو الألفاظ أو الأعداد التى يظن أنها تجلب السعد أو النحس.

٢– ارتباط بمبدأ أو منهج من غير نقد أو تحليل .

وهبه ، مراد : المعجم الفلسفى – مصدر سابق – ص١٨٥ .

[4] قطاية، سلمان: على بن رضوان– مصدر سابق– ص ص ٨٢:٨٥.

وقد نشر عام ١٩٠٥ ومفهوم العلية الذى بينه ثورانديك أنه أساس للعلم الغربى فى العصور الوسطى إنما ينطبق على علوم السحر والتنجيم والكيمياء القديمة لدى المسلمين[١].

كذلك كان كتاب" بيكاترس"Picatrix الذى يتناول أحكام النجوم لا على أنه موضوعا قائماً بذاته فحسب، بل أساساً لفلسفة شاملة عن الطبيعة تُسرى على عالم ما تحت فلك القمر، وهذا العلم يمد المشتغلين به بقوى سحرية مثل السيمياء،وهذه الخلاصة لفلسفة العصور الوسطى فى الطبيعة، هى التى قدر لها أن تبقى فى حين أن الفلسفة ذاتها قد عفا عنها الزمان بفضل المفهوم الحديث للعلم الذى أستقر منذ عصر النهضة.

أما علم النجوم فما زال حيا حتى اليوم ،وقد هاجم"يسلر" Robert B isler المنجمين المحدثين الذين دلوا على جهل بأصلة علم النجوم القديمة فى كتابه(فن التنجيم الملكى The royal art of Astrology وهكذا أصبح العلم الحديث لا يرى التنجيم والسحر أكثر من ممارسات غيبية عكس ما كانت عليه فى العصور الوسطى[٢].

(٤) الطب النبوى

فى هذا الموضوع نمهد بذكر الأعجاز الطبى فى القرآن الكريم، فنجد أن الدارس بعمق لآيات القرآن الكريم، والمدقق على الجانب العلمى فيها يرى معجزات بالنسبة للعصر الماضى والعصر الحاضر، يقول الله تعالى ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك﴾[٣].وقد أدرك العرب دلائل الآيات وهى القدرة الإلهية، المتمثلة فى إعجاز القرآن والنظريات العلمية الحديثة، فعلى سبيل المثال فى الوضوء نجد الجانب الطبى الذى يحثنا على النظافة: قال تعالى ﴿يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى

(١) بلنسر بماوتن: عالم المعرفة- سلسلة تراث الإسلام- جـ٣- مصدر سابق ص ص ١٠٣:١٠٦.

(٢) المصدر السابق: ص ص ١١٢:١١٣.

(٣) آل عمران- ١٩١.

الكعبين... وإن كنتم جنبا فاطهروا)[1]. ففى الوضوء حكمة فى تطهير الأعضاء وحماية الإنسان من الأمراض، أما الفائدة الروحية فتتمثل فى حركة الاستعداد للصلاة وكأنها فترة للتأمل بين عمليتين مختلفتين تماما أما بالنسبة للصلاة فيقول فى كتابه تعالى (وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها)[2].

فللصلاة أثر عظيم كركن هام فى الاسم، فهى تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى فمقيم الصلاة يصارع الشر فى داخله. إلى جانب كون الصلاة رياضة للعمود الفقرى، بل ولكل أعضاء الجسم أما بالنسبة للصوم فقد قال تعالى فى كتابه (يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون)[3]. ولقد فرض الله الصيام لأغراض دينية، منها تعلم النفس الصبر والمعاناة والعطف على الفقراء أما الفوائد الصحية، فهو يفيد فى اضطراب الأمعاء المزمنة وزيادة الوزن الناشىء من كثرة الغذاء وقلة الحركة . وغيرها.

أما بالنسبة للخمر فيقول تعالى (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما)[4]. ويقول تعالى (ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن)[5]. فالحيض يعتبر أحد المواد السامة ، إذا بقيت فى الجسم ضرته، كذلك تكون المرأة مهيأة للعدوى فيه.

كذلك قال تعالى (والله خلق كل دابة من ماء)[6]. فهذه الآية تؤكد على أن الماء قوام الحياة. وهو أساس فى تكوين كل كائن حى فالجسم الإنسانى يحتوى على ٧٠٪ من وزنة ماء والماء أكثر ضرورة للإنسان من الغذاء[7].

---

[1] المائدة- ٦.

[2] طه- ١٣٢.

[3] البقرة- ١٨٣.

[4] سورة البقرة آية ٢١٩.

[5] سورة البقرة آية ٢٢٢.

[6] سورة النور آية ٤٥.

[7] دياب، محمود: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق ص ٨١:٩٠.

وهكذا تطرق الدين الإسلامى لكثير من المعالجات العلمية، وخاصة فى علم الطب ونهى عما يجلب الضرر على الإنسان من الناحية الفسيولوجية، كما أدركنا من قبل أن الإسلام عالج فكرة الوقاية خير من العلاج من خلال الطب الوقائى وهو الطب الذى يحول دون وقوع المرض بالوقاية والحماية منه[1].

وما دام من أسس الإسلام الإيمان بالنبوة، وكنا من قبل قد اعترفنا بوجود الطب الإسلامى، والآتى من القرآن الكريم، فلابد من الإيمان بالتالى بالطب الآتى عن طريق رسولنا الكريم من خلال الأحاديث النبوية. وهذا ما يطلق عليه الطب النبوى.

ومما لا شك فيه تعدد الأحاديث النبوية المتعلقة بالطب وكثرتها وهى على سبيل المثال:

١ قال رسولنا الكريم" أن الله لم ينزل داء إلا وله دواء" وفى هذا يحثنا الرسول على تعليم الطب، وأن لكل مرض علاج.

٢- " من كثر همه سقم بدنه" وهى إشارة إلى العلاقة الوطيدة بين النفس والبدن، حيث أن البدن الإنسانى يتأثر بالتقلبات النفسية التى تعترى الإنسان، وهى إشارة واضحة إلى أهمية الطب النفسى فى علاج الأمراض الجسمية، كذلك أثبت الطب الحديث فيما بعد أن كثرة الهموم تمرض النفس، والنفس المريضة بها جسد مريض، كذلك شاع القول بأن العقل السليم فى الجسم السليم.

٣- جاء فى الحديث كما رواه" ابن ماجه" (سيد إدامكم الملح) وهذا ما أثبته الطب الحديث حيث أن للملح ضرورة شديدة للجسم.

٤- يقول رسولنا الكريم" أن فى الجسد مضغة إن صلحت صلح الجسد كله وإن فسدت فسد الجسد كله ألا وهى القلب" وهذا الحديث من كتاب الطب النبوى لابن عثمان الذهبى[2]. وهذا تأكيد على أن القلب هو مصدر الحياة بالنسبة للإنسان ولذا كانت سلامته هى سلامة للجسد كله، وهذا من الناحية الطبية معترف به. فالقلب هو الذى يمد الجسد الإنسانى بالدم.

---

(١) وقد تحدثنا فى ذلك فى نفس الفصل (راجع ص ١٩٢: ص ١٩٤) فالطب النبوى مرتبط بالطب الإسلامى فى القرآن ومن آمن بالطب الإسلامى آمن بالتالى بالطب النبوى الموجود فى الأحاديث النبوية.

(٢) دياب، محمود: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مصدر سابق ص ص ٨١:١٠٥.

٥- روى مسلم فى صحيحة من قول أبى الزبير، عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال" لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء: برأ بإذن الله عز وجل".

٦- وفى الصحيحين: عن عطاء عن أبى هريرة،قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "وما أنزل الله من داء إلا وأنزل له شفاء" وهذا تأكيد على الحديث الذى يحثنا على تعليم الطب، فالله قد خلق المرض وفى نفس الوقت جعل شفاء الإنسان فى متناول يده"[1].

٧-ونرى الأعجاز العلمى فى الحديث الشريف" إذا نزل الوباء بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها" وقد ذكرنا من قبل أن هذا الحديث يشدنا إلى أن الطب النبوى أكد على الطب الوقائى أو طب الحماية من المرض.

وفى هذا الحديث ذكر لمرض الطاعون،إذ أن الشخص الذى به هذا الوباء" لا يدخل ولا يخرج من بلدته، لأن هذا يكون بمثابة نقل للعدوى من دولة إلى أخرى، ويمنع القانون الدولى انتقال المريض من أرض بها وباء إلى دولة خالية منه[2].

ومن أطباء عصر النبوة المشهورين. الحارث بن كلذة- النضر بن الحارث بن كلذة الثقفى ابن أبى رمثة التميمى[3]. وقد اشتهر بعد ذلك فى العصر الأموى أطباء منهم" زينب" طبيبة بنى واد،وعندما أقبل العصر العباسى كان فاتحة جديدة لاتصال الطب العربى بالطب الأجنبى ولا سيما اليونانى والهندى[4].

ولكن فى نفس الوقت قد تعرض الطب النبوى للهجوم فكان" ابن خلدون" ت ١٤٠٦/٨٠٨م يرى أن الطب النبوى يحتمل الصواب والخطأ.

---

(١) الطويل، بهجت: العلاج بالأعشاب بين القديم والحديث- مجلة الفيصل العدد (٨٤) - مارس سنة ١٩٨٤- ص ١٢١.

(٢) دياب،محمود: الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية مصدر سابق- ص ١٠٥:١٠٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٠٦.

(٤) الطويل، توفيق: فى تراثنا العربى الإسلامى- مصدر سابق- ص ١٢١.

وهو يقول أن للبادية طب يأتي به بعض مشايخ الحي وعجائزه، ولكن هذا لنوع من الطب قد يصدق، ولكنه لا يجرى على قانون طبيعي.

كما يرى أن الرسول قد بعث ليعلمنا الشرائع، وليس الطب ولا غيره من العاديات، حيث قال الرسول في هذا الموضوع" أنتم أعلم بشئون دنياكم" ولهذا لا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذى وقع فى الأحاديث المنقولة على أنه مشروع إلا إذا استعمل من جهة التبرك، وصدق العقد الإيمانى[1].

والطب النبوى أيضا لم يصدر عن وحى إلهى وإنما هو رأى النبى فى شأن الدنيا، وتعد هذه ملاحظة طبية، حيث أن المريض المؤمن يستعين على الشفاء بإيمانه، كذلك يستند الطب الحديث على الطريقة السيكولوجية فى علاج المريض[2].

أما بالنسبة لموقف الرازى من الطب النبوى فنجده مقرون بإيمانه أو إلحاده بالنبوة. لأن من آمن بالرسول آمن بالتالى بالأحاديث النبوية والسنة المحمدية وكل ما ورد فيها من إصلاح لأمور الدين والدنيا. أو ما أتت به من طب نبوى، فعلينا إذن أولا أن نعرض موقف الرازى من مسألة النبوة وهل يؤمن بوجود النبى أم لا؟

الإيمان بالنبوة واجب، وهو بلا شك مرتبط بالإيمان بالله. ولكن رغم ذلك فقد وقف بعض المعاندين مواقف إنكار للنبوة، وكان منهم الصابئة الذين أنكروا النبوة مع اعتقادهم أن الكواكب ملائكة كذلك أتهم ابن الراوندى الملحد بإنكار النبوة، والمعرى والبراهمة والرازى.

وكتب الرازى فى هذا المجال مفقودة فقد قيل أنه أنكر البنوة ووصف بالملحد، ونسبت إليه رسالة اتهمته بالمروق عن الدين هى رسالة (مخاريف الأنبياء)[3].

---

(1) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون- المطبعة البهية- القاهرة- د. ت. ص ٣٤٦ عن المصدر السابق- ص ص ١٢١:١٢٥.

(2) الطويل، توفيق: المصدر السابق ص ص ١٤٧،١٤٨.

(3) العبد، عبد اللطيف : أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق- ص ص ١٣٠،١٣١.

ويرى أبو حاتم الرازى[1]. أن الرازى الطبيب فضل الفلسفة على الدين لأنه خرافات، ولأنة لا معنى لتفضيل رجل على رجل يجعل أحدهما نبياً، ويفتح بذلك باب للعداوات بين الناس. وقد ناظر " أبو حاتم الرازى" أبو بكر الرازى الطبيب" فى أمر النبوة فقال الرازى الطبيب. من أين أوجبتم أن الله أختص قوما بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم، ومن أين أجزتم حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويؤكد بينهم العداوات ويكفر بينه المحاربات.

فهو يرى أن الله الرحيم بعباده أجمعين يحب أن يُلهم عباده كلهم معرفة منافعهم ومضارهم ولا يفضل بعضهم على بعض حتى لا يختلفوا أو يتعادوا.

فيرى الرازى هنا أن كل الناس قادرة على تفهم الحقيقة، ولكن يتسأل أبو حاتم الرازى فى هذا الصدد هل يستوى الناس فى العقل أم لا؟ فيجيب الرازى لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيهم لاستووا فى العقول، ويرد أبو حاتم بالقول. إن فلاناً وفلان لطيف وفلان غليظ وفلان فطن أى أن كل طبقة من الناس فاضل ومفضول وعالم ومتعلم.

والبليد الجافى لا يبلغ معرفة ما يبلغة الفطن ولا يطيقه وأن اجتهد فيه[2].

كذلك يوجه أبو حاتم الرازى نقد آخر للرازى الطبيب فى أنه لا يجوز فى حكم الحكيم أن يجعل الناس أيمه لبعض وأن يلهم العباد جميعا أمر منافعهم ومضارهم(هذا قول الرازى الطبيب) ولكن الله عند أبو حاتم الرازى أحوط بمنافع الناس ومضارهم، فلابد عنده من عالم ومتعلم، وإمام ومأموم وفاضل ومفضول فيكون الأمر والنهى والطاعة والمعصية ظاهرتين.

---

[1] هو ابو احمد بن حمد ان بن احمد الوسنانى او الورسامى ت ٣٢٢ هـ من كبار دعاة الإسماعيلية وله دور سياسى فى طبرستان ولى أدربيجان. واهم مؤلفاته كتاب (اعلام النبوة) حيث يرد فيه على الرازى المعاصر والذى انكر النبوات ونقض الأديان. وقال فى فلسفته بالقدماء الخمسة(الرازى، أبو بكر رسائل فلسفية- مصدر سابق ص ص ١٩١، ١٩٢).

[2] المصدر السابق: ص ص ٢٩١، ٢٩٢.

ومن ناحية أخرى يمسك أبو حاتم الرازى على الطبيب تناقض فى قوله أنه قد أدرك بفطنته ودقة نظره ما لم يدركه كثير من الفلاسفة القدماء، وقد كانوا له أئمة فمرة يزعم أن الناس لا ينبغى أن يكون لهم أئمة ليتساووا فى كل شىء. وأخرى يجيز التفاوت فى مراتب الفلاسفة حتى أنه يُدرك ما لم يُدركه غيره. كذلك فقد اتفق الفلاسفة على أن أفلاطون إمامٌ لأرسطو وأرسطو تلميذاً له[1].

وهكذا كان كتاب" الأقوال الذهبية" للكرمانى يحوى بابين. الأول فى بيان الخطأ على الرازى فى طبه الروحانى، والثانى فى أبانه الحق فى هذا الطب وهكذا حدد الكرمانى الطب الروحانى فى قوله"الطب الروحانى الحق الآتى به محمد صلى الله عليه وسلم النبى والمبين له باب العلم على الوحى، صلوات الله عليهما، بقوة الله العلى".

ومن هنا تجلت حقيقة الطب لدى الكرمانى وهى" طهارة وصلاة وزكاة وصيام وحج وجهاد وطاعة ،وغير ذلك من الأوامر والنواهى التى هى فاعلة فى النفس كالأدوية فى الجسم"[2].وكل هذه الأدلة تشهدنا إلى الاعتراف بأن الرازى قد أنكر النبوة لأسباب عقلية. وإن كان فى كتابه الطب الروحانى أصول إيمانية واضحة.ولكن لا ينبغى لنا أن نغفل أن الرازى يأخذ المعرفة بالعقل والتجربة ،والإسماعيلية من الشيعة يأخذونها بطريقة غنوصية ،أى الاعتراف بالإمام المعصوم وهى طريقة تقضى على حرية الفكر.

وكثيرا ما كان الكرمانى يصف الرازى بالملحد ،رغم عدم إنكاره الخالق والمعاد ،ويبدو أن هجوم الإسماعيلية عليه لأنه غير مسألة الإمامة عندما شاهد تناحر الفرق ،فقد قال لأبى حاتم الرازى" تصدق كل فرقة أمامها أو تكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ،ويعم البلاء ويهلكون بالتعادى والمجاذبات"[3].

---

(1) المصدر السابق- ص ص ٢٩٨:٢٩٩.

(2) الكرمانى:الأقوال الذهبية- مصدر سابق- ص ٢٠:٩٥ عن العبد ،عبد اللطيف أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ص ٤٩:٥٠.

(3) الرازى، أبو حاتم: المناظرات- مصدر سابق ص ص ٣٩٥:٣٩٩ عن المصدر السابق ص .

فقد كانت الإسماعيلية في دفاعها عن النبوة غير مجردين من الأهواء،والعصمة ،والمعجزات للأئمة،كما كانوا يؤولون القرآن تأويلا باطنيا يذهب بالدين،ولم يهاجم الرازى الإسماعيلية وحدة بل هاجمهم آخرون منهم الشهرستانى في (الملل والنحل) [1].

كما أن الرازى لا يمكن أن يؤمن بالشرع وينكر النبوة فقد وردت للرازى بعض عبارات تدل على احترامه للنبوة منها"صلى الله علي سيدنا وحبيبنا وشفيعنا يوم القيامة محمد صلى الله عليه وسلم تسليماً أبداً[2]

فكيف ينكر النبوة وهو يزود عن أخلاق الأنبياء،وقد أفاض الرازى فى القول بالعشق للأنبياء وهو جانب خلقى فكيف ينكر النبوة وهى لا تتنافى مع العاطفة[3]

وليس هذا شأن كل الأطباء فى مسألة النبوة،فقد أثبت "ابن سينا" النبوة والشريعة حتى يوجد تبريرًا لترك الشيء العاجل (الحياة الدنيا) فى سبيل شيء أجل(الحياة الآخرة) حيث يثبت فى رسالته" فى إثبات النبوة والنبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم" كيف أن كل فاضل يسود المفضول ويرأسه،ولما كان النبى أفضل من غيره إذن النبى يسود ويرأس جميع الأجناس التى يفضلها.

ويرى ابن سينا أنه منعا للتنازع بين الناس فى وضع الشرع فلابد من امتياز الشارع بميزة معينة حتى يطيعه بقية الناس،وهذه الميزة تتمثل فى المعجزات سواء كانت قولا أو فعلا إذن لابد من وجود نبى ذى معجزة[4].

وبهذا كانت دلائل ابن سينا على وجود النبى واضحة لا يشوبها أى غموض،وبالتالى كان أيمانه بالطب الآتى عن طريق الرسول أى الطب النبوى.

---

(1) العبد،عبد اللطيف: المصدر السابق ص ص ١٣٦؛١٤١.

انظر أيضا: العبد ،عبد اللطيف: الشهر ستانى، الملل والنحل- مصدر سابق ص ١٩٨:٢٠٧.

(2) العبد،عبد اللطيف:أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مصدر سابق ص ١٤١،١٤٢.

(3) المصدر السابق: ص ١٤٣.

(4) العراقى،محمد عاطف: ثورة العقل فى الفلسفة العربية- مصدر سابق- ص ٢٢١.

مما سبق نرى أن موقف الرازى فى أمر النبوة يشوبه بعض الشك والغموض فتارة نجده يستشهد بالرسول فى كتاباته وطبه الروحانى حتى يخيل إلى المرء أنه يريد أن يجعل الإنسان نبياً فى سلوكه وأفعاله.

وتارة أخرى نراه يؤمن بالتنجيم والطلاسم،وأن الكواكب ملائكة،وأن النبوة تخلق شيئا من العداء والتخاصم(كما فى مناظراته مع أبو حاتم الرازى) وكل هذه الأمور تتنافى مع الإيمان بوجود نبى، مع أنه فى الحقيقة أن وجود الرسل لا ينافى الطبيعة العقلية للإنسان بل إن العقل الإنسانى يؤيد وجود الرسل

فلابد من وجود رسول مبعوث من عند الله للنصح والإرشاد، كذلك لا يمكن لمؤمن بالله أن ينكر النبى لأنه من عند الله برسالة وفى الحقيقة أن الرازى غير منكر للنبوة وكتاباته شاهدة عليه غير أننا نراه غير موفق فى التدليل عليها رغم إيمانه بها ورغم تأكيده المستمر على استخدام العقل فى هذه الأمور.

والدليل على ذلك أن الطب النبوى يطل من خلف دراسات الرازى الأخلاقية والنفسية والجسمية فنجده يؤكد علىالعلاج لكافة الأمراض النفسية والجسمية وهذا ما أتى به الرسول" لكل داء دواء" كذلك يرى الرازى وجود علاقة بين النفس والجسم حيث أن المرض النفسى يؤثر علىالجسد وهذا ما جاء به قول الرسول صلى الله عليه وسلم(من كثر همه سقم بدنه)،كما أكد الرازى على جانب الوقاية وخاصة وقاية عقل الإنسان من الأنحراف والذلل وهذا ما أتى به الطب النبوى من قبل.

تعقيب

نستخلص من هذا الفصل أن القاعدة الأساسية للعـلاج النفسـى هـى: إقامـة التوازن الصحيح بين جانبى الإنسـان(النفس والجسـد) دون إفـراط أو تفريـط فـهما سبيل إلى الصحة،وعلاج لكثير من الأمراض حيث أن الإفراط فى إرضاء النفس يسـقم الجسـد والعكس بـالعكس كذلـك نجـد أن للطبيـب الروحــى أو الجســمى صفـات واخلاقيات ينبغى أن يتحلى بها حيث أن فاقد الشىء لا يعطيه،فلا يسعه أن يعطى الصحة وهو عليل ولا أن يبث الأخلاق وهو مفتقر إليها.

وبداية العمل الوظيفى هنا تبدأ من الملاحظة والتجربـة،ثـم تعريـف المريـض بجانب الوقاية حتى يدرك كيف يحمى نفسه من المرض،والرازى فـى كـل هـذا لم يخرج عن ما جاء به الدين والسنة فى شىء.

ولكننا نرى الرازى فى نظرته للوسائل الشبه علمية فى العلاج قد خرج عـن نطاق العقل الذى ارتضاه لنفسه من قبل،ورغم أن هذه الطريقة الشبه علميـة كـانت موجودة من قبل منذ قدماء المصريين،إلا أنه لا ينبغى لفيلسوف عقلى مثـل الـرازى الإيمان بمثل هذه الأمور الغيبية وهو فيلسوف العقل والتجربة.

ولا ينبغى إغفـال موقـف الإسـلام المعـارض لهـذه الخرافـات،كذلـك نجـد الرازى فى أمر النبوة ورغم إيمانه بها إلا أنه لم يدلل عليها عقلياً.

إلا أن ما يشهد للرازى فى أمر العلاج النفسى والصحة النفسية هو محاولتـه المستمرة فى إدخال الطابع العلمى والتجريبى على العلاج. وهذا ما لمسناه فـى هـذه الدراسة.

نتائج البحث

بعد أن استعرضنا كل جوانب هذا الموضوع. علينا الآن أن نستخلص نتائجه من خلال الإجابة على الأسئلة التى طرحناها فى مقدمة هذا البحث وهى.

أ- هل كانت آراء الرازى النظرية فى النفس متأثرة باليونان. أم تنبع من مصدر اسلامى صرف،مع توضيح إلى أى حد كانت العلاقة بينه وبين التراث اليونانى والإسلامى؟

ب-فى مجال العمل كان هدف البحث بيان إلى أى مدى تأثر الرازى بالأطباء اليونانيين والإسلاميين، فما هى الإضافات التى يكون قد أضافها إلى ذلك المجال؟

جـ - إلى أى حد كان الرازى متسقا مع منهجه فى العقل الذى وضعه لنفسه فى مجال المعالجة النفسية؟

للإجابة على هذه التساؤلات نطرح النقاط الآتية:

١- بالنسبة لآراء الرازى النظرية فى النفس، فهى غير جديدة حيث أنه لم يأت بجديد فى مجال تعريف النفس وطبيعتها وترتيبها وخلودها، إذ أننا نراه كان أفلاطونيا من الطراز الأول. بل أن هذه النزعة الأفلاطونية قد أطلت علينا من خلال دراسته النظرية للنفس.

كذلك استوعب الفكر الافلاطونى كله حتى فى تأثره بفيثاغورس فى مجال تناسخ الأرواح أما فى أمر قوى النفس فكان ارسطوطاليسى،كما تأثر الرازى كفيلسوف اسلامى بالقرآن والسنة.ولذا فأننا نراه استوعب التراث اليونانى وأضاف إليه ما يتمشى مع الدين الإسلامى ومعتقداته- كما رأينا هذا التأثر من خلال الكندى والفارابى.

كذلك تأثر الرازى بقول القرآن فى أن النفس خالدة وباقية بعد الموت لا يشوبها فناء،وأن كانت هناك ملاحظة يمكن لنا إبدائها وهى أن النفس لدى الرازى جاءت قديمة ضمن القدماء الخمسة(الله- النفس- الهيولى- الزمان- المكان) وكان الرازى فيها غير مدقق،من حيث أنه لم يوضح لنا كيف تكون النفس قديمة

والله قديم في نفس الوقت ومن هنا كان هجوم الكثيرون عليه واتهامه بالإلحاد والمروق عن الدين

وكان ينبغي لفيلسوف عقلي مثله أن يكون أكثر فهما وعمقا وإسهابا في هذا الموضوع كما ينبغي أن تكون لديه مبررات قوية أمام معارضيه

٢ - أما في مجال العمل فنجده أيضا تأثر بالفكر اليوناني وخاصه معالجات أفلاطون وأفلوطين النفسية ولكنه كان أكثر في تأثره بأرسطو في مجال السلوك الأخلاقي حيث نجد صدى واضح لفكرة الوسط العدل والفضائل والغاية الأخلاقية

كذلك كان متسقا مع الدين الإسلامي الذى ينص في قرآنه وأحاديثه على اهتمام الإنسان بالجانب الروحي والمادى لديه

فقد حارب الإسلام الطمع - الشهوة- الغضب- البخل وغيرهم من الآفات النفسية وكان ا لرازى في نفس الوقت محللا واعيا من حيث طرح العديد من الآفات النفسية التى ينبغي على الإنسان أن يتخلى عنها بالعقل حتى يصل إلى السعادة والحكمة وهنا نشهد للرازى بالعقلية المنظمه،عقلية المحلل الطبيب الواعي. الذى يعرض المرض ويعطى الأمثلة ثم يتوج عمله بوصف العلاج وقد تأثر الرازى بفلاسفة الإسلام مثل الكندى والفارابى في أمر(الخوف من الموت) حيث كانا سابقين عليه فيه

٣- أما التساؤل الثالث والهام في مدى اتساق الرازى مع منهجه في العقل فنجده متسقا مع منهجه في العقل في علاج الآفات لنفسيه واضعا هذا المنهج نصب عينيه.

وهو هنا لم يخرج أيضا عن الإطار اليونانى والإسلامى في التأكيد على قيمة العقل الإنسانى

أما في مذهبه(في اللذة والألم) فقد كان مقتديا بفلاسفة اليونان بل كان أفلاطونى في هذا الشأن.

كذلك ينشد الرازى أن يحارب الإنسان نزعاته بسلاح العقل تلك المنه الإلهية التى وهبها الله لكافة البشر، فعلى الإنسان استخدامه الاستخدام الصحيح حتى يصل إلى الكمال الأخلاقى ويحظى بالسعادة

والرازى هنا لا يود أن يخرج بالإنسان إلى عالم الآلام ويبعده عن اللذة والسعادة بل أنه يريد أن يحقق نوعا من التوازن النفسي وضربا من ضروب الوسط العدل الذى نادت به الدراسات الأخلاقية قديماً وحديثاً.

ولكننا فى نفس الوقت نأخذ على الرازى اهتمامه بأمر الطلاسم والتنجيم وكلها أمور لا تستقييم مع العقل أو مع مفكر عملى مؤمن بالعقل والتجربة مثل الرازى

وختاما نشيد بفكر الرازى الأخلاقى. بل ونضعه ضمن فلاسفة الأخلاق الكبار- امثال سقراط- أفلاطون- ارسطو- افلوطين- ابن سينا- الغزالى،وغيرهم من مفكرى الغرب.

فالرازى يعد طفرة ظهرت فى القرنين الثالث والرابع الهجرى فى مجال الأخلاق والسلوك كذلك يشهد له بحسن توفيقه بين التراث اليونانى والاسلامى وإضافاته الشخصية عليهما كذلك يشهد له بالجمع بين الجانب الحسى والعقلى فى الأخلاق ومن هنا جاءت دراسته للنفس دراسة نظرية وعملية وهذه السمة هى جوهر الدراسات السلوكية والأخلاقية. حيث يؤكد على وجود جانبين فى الإنسان هما النفس والجسد، ويؤثر الجانب الأول على الثانى- فى الإنسان الخير ويؤثر الجانب الثانى على الأول فى الإنسان الشرير،وهذا المذهب الحيوى Vitalism الذى نادى به الرازى هو مذهب يمس الحياة اليومية للإنسان وما يعتريه فيها من سلوكيات وردود فعل تجاه المواقف.

وإذا كان قد تشكك البعض فى طب الرازى الروحانى. فأننا نقول أن كل باحث فى أى مجال من المجالات لابد أن يصيب ويخطأ.

و أخيرا فأننا نجد أن محاولات الرازى فى هذا الطب كانت محاولات طيبة.

المصادر والمراجع

❁ أولاً : المصــادر

١- مصــادر مخطوطــة.

٢- مصــادر مطبوعــة.

❁ ثانيا : المراجــع

١- مراجع عربية ومترجمة إلى العربية.

٢- مجلات ودوائر معــارف.

٣- مراجــع أجنبيــة.

أولا: المصادر

١- مصادر مخطوطة

١- الرازى، أبو بكر الحاوى فى العلاج كافه-جـ١- مخطوط بمكتبة البلديه بالإسكندريه- تحت رقم ٣٧٧٥ ج.

٢- مصادر مطبوعة

١- ابن مسكويه تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق- تحقيق وتعليق محمد بن الخطيب المطبعة المصرية- ط٢- القاهرة- د.ت

٢- الرازى، أبو بكر: رسائل فلسفية- تحقيق- بول كراوسي- دار الآفاق الجديدة- ط١- بيروت - سنة ١٩٧٣م.

٣- منافع الأغذية ودفع مضارها - المطبعة الخيرية- ط١- القاهرة- سنة ١٣٠٥ هـ

٤- العبد، عبد اللطيف: أصول الفكر الفلسفى عند الرازى- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة- سنة ١٩٧٧

ثانيا: المراجع

١- مراجع عربية ومترجمة إلى العربية

١- إبراهيم زكريا (دكتور) :المشكلة الخلقيه- مكتبه مصر-ط٣ القاهرة سنة ١٩٨٠

٢- .... مشكلة الحب- دار مصر للطباعة - القاهرة- د. ت

٣- ابن حزم الأندلس طرق الحمامة فى الألف والآلاف- تحقيق حسن كامل الصيرفى- القاهرة- سنة ١٩٦٤

٤- ابن سينا، الشيخ الرئيسى أبو على. الشفاء- الطبيعات- النفس- تحقيق الأب الدكتور جورج شحاته قنواتى، سعيد زايد. مراجعة د. إبراهيم بيومى مدكور- الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٥

٥- أبو ريان، محمد على(دكتور) : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى - دار النهضة العربية للطباعة والنشر- بيروت سنة ١٩٧٨.

٦- ـــــــــــــــــــ: تاريخ الفكر الفلسفى- جـ٢- أرسطو والمدارس المتأخرة - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية- سنة ١٩٨٣.

٧- ـــــــــــــــــــ: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام- دار المعرفة الجامعية الإسكندرية- سنة ١٩٨٣.

٨- ـــــــــــــــــــ: الفلسفة ومباحثها، مع ترجمة المدخل إلى الميتافيزيقا لبرجسون- دار المعرفة الجامعية ط٤- الإسكندرية- سنة ١٩٧٦.

٩- أرسطو طاليس ـــــــــ: السياسة- ترجمة أحمد لطفى السيد- الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٢- القاهرة- سنة ١٩٧٩.

١٠- ـــــــــــــــــــ: فى النفس- راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوى- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة- سنة ١٩٥٤.

١١- الأزرق، إبراهيم بن عبد الرحمن: تسهيل المنافع فى الطب والحكمة المشتمل على شفاء الأجسام- د.ت

١٢- أفلاطون ـــــــــــ : جمهورية أفلاطون- ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا- الهيئة المصرية العامة للكتاب- سنة ١٩٨٥.

١٣- أفلوطين ـــــــــــ : التساعية الرابعة (فى النفس) - ترجمة د فؤاد زكريا- مراجعة محمد سليم سالم

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر- القاهرة سنة ١٩٧٠.

١٤- الألوسى، حسام محى الدين (دكتور): بواكير الفلسفة عند اليونان قبل طاليس (أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان- دار الشئون الثقافية- ط-٦- العراق- سنة ١٩٨٦.

١٥- أمين، عثمان(دكتور) ________: شخصيات ومذاهب فلسفية- دار أحياء الكتب العربية- القاهرة- سنة ١٩٤٥.

١٦- بدوى، عبد الرحمن(دكتور)____: الأخلاق النظرية- كالة المطبوعات- ط-٢- الكويت سنة ١٩٧٦.

١٧- ---------------------------------: أرسطو عند العرب- مكتبة النهضة المصرية- ط-١- سنة ١٩٤٧

١٨- ---------------------------------: الأفلاطونية المحدثة عند العرب- وكالة المطبوعات- الكويت سنة ١٩٧٧.

١٩-________________: أفلوطين عند العرب- وكالة المطبوعات ط-٣- الكويت سنة ١٩٧٧.

٢٠-________________: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية وكالة المطبوعات ط-٤- الكويت -سنة ١٩٨٠.

٢١-----------------: خريف الفكر اليونانى- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة سنة ١٩٧٠.

٢٢-----------------: ربيع الفكر اليونانى- مكتبة النهضة المصرية- ط-٤- القاهرة- ١٩٦٩

٢٣-براون، إدوارد -.-.-.-.-.-: الطب العربى- ترجمة وتعليق الدكتور سلمان على- دار الشئون الثقافية العامة- ط-٢- بغداد- سنة ١٩٨٦.

٢٤ بيروني ابو ريحان الآثار الباقيه عن لقرون الحاليه مكتبه المثنى
بغداد -

٢٥ استخراج الاوتار في الدائره بخواص الخط
المنحني فيها. تحقيق احمد سعيد الدمرداش
مراجعة عبد الحميد لطفي الدار المصرية للتأليف
والترجمة- القاهرة- سنه ١٩٦٥.

٢٦ التكريتيني، ناجي(دكتور) : الفلسفة الأخلاقيه الأفلاطونية عند مفكري الإسلام
دار الاندلس- ط-٢- بيروت- سنة ١٩٨٢

٢٧ - - - - - - - - - - :التهانوي، محمد علي الفارقي. كشاف
اصطلاحات الفنون تحقيق لطفي عبد البديع
ترجمة النصوص الفارسيه عبد النعيم محمد
حسين- مراجعه أمين الخوالي- المؤسسه المصريه
العامه للتأليف والترجمه والطباعه والنشر- جـ١
سنة ٦٣ جـ٢ سنه ١٩٦٩

٢٨ التوانسي. أبو الفتوح (دكتور) من اعلام الطب العربي- الدار القوميـة للطباعه
والنشر- القاهرة د.ت.

٢٩ جار الله رهدي (دكتور) أصول علم النفس في الأدب العربي القديم
بيروت سنه ١٩٧٨.

٣٠ الجرجاني. علي بن محمد. التعريفات- مطبعة مصطفى البابي الحلبي-
القاهرة سنة ١٩٣٨.

٣١ جعفر. محمد كمال(دكتور). في الفلسفة والأخلاق- دار الكتب الجامعية
الإسكندريه- سنه ١٩٦٨.

٣٢ جمعه. محمد لطفي(دكتور) تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب- مطبعة
المعارف- القاهرة- سنة ١٩٢٧

٣٣- حسـين، محمـد كامل (دكتور) والعقبى، محمد عبد الحليم(دكتور): طب الرازى"دراسة وتحليل لكتاب الحاوى" دار الشروق- القاهرة- د.ت.

٣٤- حسين، محمد كامل(دكتور): وحدة المعرفة- مكتبة النهضة المصرية القاهرة د.ت.

٣٥- الحوفى، أحمد محمد :من أخلاق النبى-طبعة لجنة التعريف بالإسلام- القاهرة- سنة ١٩٧٠.

٣٦- خليل، خليل أحمد(دكتور): مستقبل الفلسفة العربية- المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع- بيروت- سنة ١٩٨١.

٣٧- دياب، محمود(دكتور) :الطب والأطباء فى مختلف العهود الإسلامية- مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة- د.ت.

٣٨- دى بور، ت.ج : تاريخ الفلسفة فى الإسلام- ترجمة وتعليق. محمد عبد الهادى أبو ريده- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة- سنة ١٩٥٤

٣٩- ديورانت ،ول :قصة الحضارة-جـ١- من المجلد الثانى- حياة اليونان ترجمة محمد بدران- مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة- سنة ١٩٥٣.

٤٠- رزق، عبد الله حسن(دكتور): قضايا التصوف الإسلامى- دار الفكر- طـ١- الخرطوم سنة ١٩٨٥.

٤- سارتون، جورج :تاريخ العلم القديم فى العصر الذهبى لليونان- دار المعارف - طـ١- القاهرة- سنة١٩٥٧.

٤٢-شرف، محمد جلال(دكتور): الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- سنة ١٩٨٤.

٤٣-الشرقاوى، حسن محمد(دكتور): الشريعة والحقيقة- الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية سنة ١٩٧٦.

٤٤- شريف، يحيى(دكتور) : تاريخ الطب العربي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- د.ت.

٤٥- الشهر ستانى :الملل والنحل- تقديم وإعداد د. عبد اللطيف العبد- مكتبة الأنجلو المصرية طـ١- القاهرة سنة ١٩٧٧.

٤٦- الشيبانى، عمر محمد التومى(دكتور): فلسفة التربية الإسلامية- الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان- طـ٢- طرابلس- سنة ١٩٧٨.

٤٧- صبحى، أحمد محمود(دكتور) :فى علم الكلام- دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين -جـ١- المعتزلة- مؤسسة الثقافية الجامعية-طـ٤- الإسكندرية- سنة ١٩٨٤.

٤٨-صليبا، جميل(دكتور) :تاريخ الفلسفة العربية- دار الكتاب اللبنانى- طـ٢- بيروت- سنة ١٩٧٣.

٤٩- ____________ :المعجم الفلسفى- جزءان- دار الكتاب اللبنانى- بيروت- سنة ١٩٧٩.

٥٠-الطويل، توفيق(دكتور) :فلسفة الأخلاق نشأتها- تطورها- دار النهضة العربية- القاهرة- سنة ١٩٧٩.

٥١- عبد الرحمن ،عبد العزيز(دكتور):تاريخ الطب والصيدلة والكيمياء عند قدماء المصريين- مطبعة الاعتماد- القاهرة- سنة ١٩٣٩.

٥٢- العراقى، محمد عاطف(دكتور):ثورة العقل فى الفلسفة العربية- دار المعارف - طـ٢- القاهرة- سنة ١٩٧٥.

٥٣- الغزالى، الأمام أبو حامد:احياء علوم الدين- الأجزاء ١، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١- دار الشعب القاهرة -د.ت.

٥٤- -------------- :تهافت الفلاسفة- تحقيق د. سلمان دنيا- دار المعارف -طـ٦- القاهرة سنة ١٩٥٧.

٥٥- . . . . مشكاة الأنوار- تحقيق وتقديم أبو العلا عفيفي- الدار القوميه للطباعه والنشر- القاهرة- سنة ١٩٦٤

٥٦- ... . ميزان العمل- تحقيق د سليمان دنيا- دار المعارف- القاهرة- سنة ١٩٦٤

٥٧- فخرى، ماجد(دكتور) تاريخ الفلسفة الإسلامية- المتحدة للنشر والتوزيع- بيروت سنه ١٩٧٤

٥٨ ---------------- : الفكر الأخلاقي العربي- الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت- د.ت.

٥٩- الفنجرى، أحمد شوقي(دكتور): الطب الوقائي فيالاسلام- تعاليم الإسلام في ضوء العلم الحديث- الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة د.ت.

٦٠- قطاية، سلمان (دكتور): على بن رضوان- رئيس أطباء مصر- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- القاهرة سنه ١٩٨٣

٦١- قنواتي، جورج شحاته (الأب الدكتور). تاريخ الصيدلة في العهد القديم والعصر الوسيط دار المعارف القاهرة- سنة ١٩٥٨

٦٢- كارادى فو(البارون) . الغزالي- ترجمة عادل دعيتر- مراجعه محمد عبد الغنى حسن- دار احياء الكتب العربية- القاهرة- سنة ١٩٥٩.

٦٣- كرم، يوسف الطبيعة وما بعد الطبيعة- المادة- الحياة- الله- دار المعارف- ط٣- القاهرة- د.ت.

٦٤- لطف، سامي نصر(دكتور). نماذج من فلسفة الإسلاميين- جـ١ - حكماء المشرق الإسلامي- مكتبة سعيد رأفت- ط٢- القاهرة- سنة ١٩٨٣.

٦٥- لوبون، غوستاف حضارة العرب- ترجمة محمد عادل زعيتر- دار أحياء الكتب العربية- القاهرة- سنة ١٩٤٥

٦٠ - لامانوري، سالم أحمد(دكتور) المثل الأعلى للمجتمع الإنسان كما تحدث عنه القرآن الكريم - دار الطباعه والترجمه والنشر - ليبيا طرابلس - سنة ١٩٨٥

٦٧ - الماوردي، ابو الحسن البصري - أدب الدنيا والدين مطبعة الجوائب - ط١ القسطنطينية - سنة ١٢٩٩

٦٨ - محمود، زكي نجيب(دكتور) - تجديد الفكر العربي - الأهلية للنشر والتوزيع بيروت - د ت

٦٩ - مرحبا، محمد عبد الرحمن(دكتور) - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - منشورات عويدات - ط٢ بيروت - سنة ١٩٨١

٧٠ - مطر، أميرة حلمي(دكتورة) - الفلسفة عند اليونان - دار النهضة العربية - القاهرة - سنة ١٩٧٧

٧١ - مهدي، محسن(دكتور) - التعاليم والتجربة في التنجيم والموسيقى - نصوص غير منشورة للكندي والفارابي - ضمن نصوص فلسفية - أشراف/ الدكتور عثمان أمين - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - سنة ١٩٧٠

٧٢ - النشار، علي سامي(دكتور) - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - جـ١ - دار المعارف طـ٥ - الإسكندرية سنة ١٩٧١

٧٣ - وهبه، مراد(دكتور) - المعجم الفلسفي - دار الثقافة الجديدة - طـ٣ - القاهرة - سنة ١٩٧٩

٢- مجلات ودوائر معارف

١- المكتبة الثقافية - مصر - العدد ٢٤٧ - ١٩٧٠ - د. جلال مظهر - (علوم المسلمين أساس التقدم العلمي الحديث)

٢- عالم المعرفة - الكويت - ١٩٧٨ - تصنيف شاخت وبوزورث - ترجمة حسين مؤنس. إحسان صدقي العمد - مراجعة د فؤاد زكريا - سلسلة تراث الإسلام - جـ٢ جـ٣

٣- عالم المعرفة الكويت- سنة ١٩٨٥ د توفيق الطويل- (في تراثنا العربي الإسلامي)
٤- الفيصل- السعودية- العدد ٨٤- سنة ١٩٨٤- د بهجت الطويل- (العلاج بالأعشاب في القديم والحديث)
٥- الفيصل- السعودية- العدد ٧٥- سنة ١٩٨٣ د. مؤنس محمود غانم- (طب العيون عند الرازي)
٦- كتاب العربي- الكويت- العدد ١٦- سنة ١٩٨٧- غسان حتاحت- سعيد عبده وآرخون (دراسات حول الطب الوقائي)
٧- كتاب الهلال- مصر العدد ٣٨١- سنة ١٩٨٢-د. محمد ياسر شرف (التصوف العربي).
٨ المجلة العربية- السعودية العدد ٨١- سنة ١٩٨٤- روحية مصطفى عبد الغنى (الحرية في الإسلام)
٩- مجلة الحكمة- طرابلس- العدد الأول- سنة ١٩٧٦- د محمد على أبو ريان- (الأصول الفلسفية للفكر الأخلاقي عند الماوردي)
١٠- مجلة الحكمة- طرابلس- العدد الأول- سنة ١٩٧٦-د ناجي التكريتي- (ابن حزم بين الدين والفلسفة)
١١- دائرة المعارف الإسلامية المجلد الحادى عشر- يصدرها باللغة العربية- أحمد الشناوي- إبراهيم زكي خورشيد- عبد الحميد يونس(الجزء الخاص بكلمة سحر) (ماكدونالد D B Macdonald)

مراجع اجنبية

1- BARTON,G.A:Soul (Semitic and Egyption),in Enc. Of Religıon and Ethics , Vol. XI, T&T clarkL N.Y

2- Davids, C.A.F Rhys:Soul (Boddhist), in Enc. Of Religion and Ethicsm Vol. XI , T&T clark, N.Y.

3- Ferguson, John: An illustrated Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religion. Thomes and Hudson- London, 1976

4- Harison, Jonathan: Ethical objectivism, in Enc of philosophy Vol;3, The Macmillan Company &the free press- New YORK, 1972.

5- Kraus, P&PINES ,S:Alrazi, Enc. Of ISLAM, vol.III Luzac&CO. London, 1971.

6-Lillie, William:An Introduction to Ethics- university papes-backs. 3 rd ed- London, 1967.

7- Makenzie, John. S.;A Manual of Ethics- university Tutorial press- London, 1962.

8- Rosental, M. &Yudin, p. (ed):Adictionary of Philosophy- translated from Russian by dixon. R&Saifium,Murad- progress Publishers . First printing- Moscaw, 1967.

المحتويات

الموضوع	الصفحة